

# HEGEL UND DIE RELIGION IN DER GESTALT DES DENKENS

por

FERDINAND ULRICH  
Regensburg-Salzburg

## I. Religion und "Gegenwart der Philosophie"

1) In der Vorrede zur "Phänomenologie des Geistes" <sup>1)</sup> erörtert Hegel die Stufe "worauf der selbstbewusste Geist gegenwärtig steht". Der zeitliche Umbreis, den das Wort "gegenwärtig" beschreibt und ausgrenzt, provoziert jedoch sogleich eine kritische Frage: was damals gewissermassen eine gegenwärtige Gegenwart war, ist es heute nicht Vergangenheit? Inwiefern geht uns also stimmten Anspruch seiner "Zeit" für die Philosophie erfährt, über-  
stimmten Anspruch seiner "Zeit" für die Philosophie erfährt, überhaupt noch etwas an? Warum sollten wir den Anfang unseres Fragens nach der Einheit und Unterschiedenheit von Philosophie und Religion in Hegels spekulativem Denken mit einer solchen Erinnerung machen, die den Blick nach rückwärts ablenkt? Hat die "damalige" Gegenwart im Hier und Jetzt unseres Heute etwas zu

---

1) Zit.: PhdG, hrsg. von J. HOFFMEISTER, Hamburg<sup>6</sup> 1952, ibid. S. 13. Zum Ganzen der (hier nur fragmentarisch) entwickelten Gedanken: H. URS von BALTHASAR: "Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik", Bd. III/1 ("Im Raum der Metaphysik"), Einsiedeln 1965, S. 904-983. F. ULRICH: "Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage", Einsiedeln 1961. "Über die spekulative Natur des philosophischen Anfangs" in "Innerlichkeit und Erziehung", Freiburg 1964. "Freiheit-Geschichtlichkeit-Intersubjektivität" in "Historicité ou relativisme", Edit. Institut. internat. "A. Rosmini", Bolzano 1968. "Logik der Existenz und Offenbarung" in "Zeitschrift für philosophische Forschung", Bd. XXIII/1969, Heft 2. "Der Mensch als Anfang", Einsiedeln 1970.

sagen? Wird sie denjenigen, der sich auf sie einlässt, nicht bloss davon in Kenntnis setzen, dass sie endgültig vorbei ist, so dass er sich zu ihr nur in der Form des "beobachtenden Bewusstseins" wird verhalten können? Wird die Reflexion dadurch nicht gezwungen, sich ebenso radikal von dieser Vergangenheit zu trennen, wie das Gewesene seinerseits ein Entzogenes und Unzugängliches ist? Ist eine solche Trennung nicht unausweichlich, damit das Denken heute, in seiner Gegenwart, eine neue Initiative der schöpferischen Selbstaussage zu ergreifen und zu realisieren vermag?

Eine tiefere Betrachtung zeigt, dass dieses Fragen die verborgene Vielschichtigkeit des "Begriffs der Gegenwart" noch nicht erfasst hat. Denn Hegel blickt im Bedenken "seiner" Gegenwart sowohl auf eine "äussere" (die Zeit!) als auch auf eine "innere Notwendigkeit" des Geistes (vgl. PhdG, S. 12). Letztere enthüllt sich ihm aber als Gestalt, die in einem zugleich: den Fortgang des Geistes (in Raum und Zeit) und den Rückgang in seinen eigenen Grund darstellt. Die beiden Bewegungen laufen also nur scheinbar (nach vorwärts und rückwärts) in entgegengesetzte Richtungen auseinander. Ihr Auseinandergehen ist aber von einer Mitte her überholt, deren je tiefere Gegenwart gerade durch die Trennung der beiden Bewegungen sich enthüllt und ausspricht. Diese Mitte stellt nicht einen "zwischen" Herkunft und Zukunft fixierten Jetztpunkt dar, sondern den Ort, an dem und durch den: Fortgang und Rückgang sich selbig für einander verwenden. Sie ist das Herz der Wiederholung, die ursprünglich etwas anderes und mehr besagt als die tote Erinnerung des Toten, die eine Abfolge vergangener Gestalten (des "vormals" Gegenwärtigen) durchläuft und zu einem ebenso abgestorbenen Ganzen zusammenfasst. Was bedeutet dies für die Erörterung der "Gegenwart"?

Wir haben (vorläufig!) zwei Ebenen derselben zu unterscheiden. Einmal jene Gestalt von Gegenwart, die als vergehende und vergangene der Erinnerung überantwortet wird; zu andern jedoch die "gegenwärtige Gegenwart", in der Herkunft und Zukunft sowohl unterschieden als auch vermittelt eins sind: die Gegenwart der "Fülle der Zeit". Die Zeit als "äussere" Notwendigkeit "ist" (!) die "innere" des Geistes und zwar in der Gestalt: wie die Zeit selbst das Dasein der Momente des Geistes von innen nach aussen, d.h. entäussert vorstellt. Der Geist behält.

diesem Aussen der Zeit gegenüber, nichts für sich zurück. Denn die Zeit ist die Unmittelbarkeit seines Entäussertseins, die Armut seines Reichtums, die Epiphanie seiner Fülle, sein "Werden". Der Grund also, in den der Geist im geschichtlichen Fortgang zurückgeht, kann somit nicht als eine gegenständliche Dimension gedacht werden, die gegen die Zeit abgetrennt wäre. Vielmehr erscheint er unmittelbar in der Zeit und, was man nicht übersehen darf: als Zeit. Diese nämlich ist der "Begriff des Geistes" selbst, der "da ist" oder der "anschauliche Begriff" (vgl. PhdG, S. 558). Deshalb bedeutet die "Forderung des Tages" (Goethe) nichts Zufälliges und Beliebiges, das im gleichgültigen Strom der Meinungen versinkt.

Aber, und dies wird oft nicht beachtet, der in die Zeit entäusserte und als Zeit daseiende Grund (des Geistes als der Geist selbst) ist weder mit der Dimension der Herkunft noch mit dem Horizont der Zukunft oder dem Jetzt der faktischen Gegenwart identisch. Man darf weder den Fortgang (nach vorne hin) der Zeit (als Zukunft) oder den Rückgang in den Grund der Zeit (als Herkunft) vorbehalten noch das Verhältnis umkehren und sagen: die Erinnerung beziehe sich auf die leere Zeit des Gewesenen, die Fülle des Grundes jedoch liege in der Zukunft. Das Vorrücken in die umgreifende und in die Zeit entäusserte Tiefe des Grundes geschieht zwar in der Horizontalen der Zeit; sie ereignet sich aber in der Vertikalen der vermittelten "Zeit des Geistes", d.h. in der Gestalt seiner "inneren" Notwendigkeit. Beide trennt unerschliessbar die Negativität der Entäusserung des Geistes. Diese Negativität ist aber für Hegel nicht blosser "Mangel" der geschiedenen Bereiche, ein Ausdruck ihrer Ungleichheit, sondern das absolute Leben selbst in der Einheit von Macht und Preisgabe.

Hieraus folgt, dass die Notwendigkeit des geschichtlichen Anspruchs, das, "was an der Zeit ist", weder auf die abstrakte Unbestimmtheit des faktischen Werdens und Vergehens noch auf eine abstrakt zeitlose Geiststruktur (das hypostasierte "System" der schon überwundenen Geschichte), aber auch nicht auf eine unmittelbar massgebende Idee des Ewigen sich reduzieren lässt<sup>2)</sup>,

---

2) Dazu F. ULRICH: "Hegel und die Zeitgestalt der Freiheit" in „Hegeljahrbuch“, 1969.

Der jeweils "gegenwärtige" Anspruch der Zeit entstammt letztlich der "inneren" Notwendigkeit der "aufgehobenen Zeit" (im dreifachen Sinne von "Aufhebung"): in der Zeit und als (!) Zeit. Diese ist kein Hohlraum für das Einfließen der Präsenz ihrer vollendeten Erfüllung oder eines toten, jenseitigen Sollens. Nein, sie "ist" diese Erfüllung selbst in der Form der Entäusserung und kann sie doch nicht in sich hinein absorbieren und verbrauchen. Die Knechtsgestalt des Geistes gibt in der Zeit die Zeit frei, ohne sie von aussen her als blinde Macht zu überherrschen. Er ist selbst in die Fernen von Herkunft und Zukunft zerspannt, aber allein so die unüberholbare Nähe des Entfernten. Der Ort der Gegenwart des Geistes ist also der dissoziierte, zählbare Buchstabe der Zeit, der durch die Fernen von Herkunft und Zukunft gebrochene Strom, dessen Einheit sich als übergehendes und vorbeigehendes Fließen zeigt. Aber der Geist überwindet den Buchstaben im Buchstaben. Er hat sich in ihm den freien Geist-Gehorsam ausgeräumt, die "zeitlose Zeit" geschaffen; mag dies für Hegel auch bloss ein "Bild des vorstellenden Glaubens" sein.

Der Rückgang des Geistes in den Grund streift somit den Fortgang und die Erinnerung nicht einfach von sich ab. Denn die Zeit des Geistes ist entäusserte Fleischesgestalt der "Fülle der Zeit". Daher tritt die "Forderung des Tages" aus der Vernunft (im hegelschen Verstand des Wortes!) selbst hervor, aus der "Rose im Kreuz der Gegenwart", wie es in der "Rechtsphilosophie" heisst. In dieser Gegenwart trägt die Zeit je neu ihre eigene Überwindung aus, wie sie sie zugleich offenbart und darstellt.

Vergessen wir diesen Zusammenhang gerade dort nicht, wo die jeweilige "Stufe" des seiner selbst bewussten Geistes fragwürdig wird. Nicht die blosser Erinnerung steht am Anfang unseres Fragens, sondern die Wiederholung. Das, was Kierkegaard mit diesem Wort meinte, kommt dem wesentlichen Anliegen Hegels sehr nahe. Denn auch Hegels "Er-innerung" ist im Ganzen eine "Er-innerung nach vorne". Er bringt dies dadurch zum Ausdruck, dass er sagt: jede vollendete Vermittlung werde sich in ihrer Einfachheit wieder "unmittelbar", wobei die präsente Erfüllung selbstverständlich nicht verlorengelasse. Fragwürdig bleibt nur: was mit dieser Unmittelbarkeit gemeint ist, vor allem "dann", wenn die absolute Vermittlung aller Unmittelbarkeit (= des Seins) vollzogen ist. Welchen Sinn

kann "dann" die Leere des neuen Anfangs haben? Der absoluten Vermittlung vermochte sich ja nichts zu entziehen!

2) Die eben entfaltenen Gedanken scheinen im Blick auf das Thema, dem wir verpflichtet sind, "abwegig" zu sein. Aber dieser Schein trägt - und zwar in doppelter Hinsicht.

Einmal deshalb, weil das Ineinander (nicht im gegenständlichen Sinne!) von "vermittelter Zeit" und "Zeit als Entäußerungsgestalt des Geistes", d.h. die Zeit der fleischgewordenen, gestorbenen und auferstandenen Liebe: im Fleisch, für die spekulative Erörterung des Verhältnisses von Philosophie und Religion bei Hegel höchst bedeutsam ist.

Denn zunächst wird "das Selbstbewusstsein und das eigentliche Bewusstsein, die Religion und der Geist in seiner Welt oder das Dasein des Geistes unterschieden" (PhdG, S. 476). Das Ganze des Geistes tritt in seine Momente: Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Vernunft und Geist auseinander (Geist als "Moment" meint hier den "unmittelbaren Geist", der sich noch nicht selbst als Geist weiss). Die Religion aber "setzt den ganzen Ablauf derselben voraus und ist die einfache Totalität oder das absolute Selbst derselben" (ibid.). Diese Totalität steht jedoch weder punktuell am Schluss dieser Abfolge noch ist sie deren Anfang im Sinne eines Moments. D. h.: man darf den Verlauf der "Phänomenologie des Geistes", die Epiphanie des im absoluten Wissen vollendeten und sich vollendenden Geistes, nicht als ein zeitliches Verhältnis zur Religion vorstellen (vgl. ibid.). Die Religion ist kein zeitliches Vorher oder Nachher zur Bewegung des in seinem Grund zurückgehenden Geistes. Sie ist ebenso keine überzeitliche Struktur, die dem Reifegang des Geistes enthoben wäre. Als ein solches zeitloses Fixum wäre sie nochmals dem Gesetz der gegenständlichen Zeit und ihrer schlechten Dauer verfallen. Als absolutes Selbst des ganzen Ablaufs der Momente des Geistes fällt sie aber auch nicht abstrakt mit dem Fortgang derselben zusammen. In ihr ist nämlich der Fortgang immer schon zugrundegegangen.

Die Religion hat also ihren Ort im "non-aliud" der gegenwärtigen Gegenwart oder in der "Fülle der Zeit", die sich nicht in die Fernen von Herkunft und Zukunft entgleitet. In ihr ist das zeitliche Nacheinander des erscheinenden Geistes aufgehoben, aber als Aufgehobenes in die Zeit entäußert, d.h. als Zeit daseiend. Daher sagt Hegel: "Der ganze Geist nur ist in der Zeit, und die Gestalten,

welche Gestalten des ganzen Geistes als solchen sind, stellen sich in einer Aufeinanderfolge dar" (ibid.). In jedem Moment ist also die Religion als einfache Totalität und absolutes Selbst gegenwärtig. Im Nacheinander des zeitlich jeweils Anderen zu Anderen enthüllt sich das Nicht-Anderere in der Form der Zeit und als diese: "den nur das Ganze hat eigentliche Wirklichkeit, und daher die Form der reinen Freiheit gegen anderes, die sich als Zeit ausdrückt" (ibid.).

Deshalb kann man sagen, dass der "qualitative Sprung" (vgl. PhdG, S. 15) des reifenden Geistes immer religiöse Krise ist, die das schmerzlose Ineinanderübergehen seiner Momente erschüttert und zerreisst. Die in den religiösen Krisen durchbrechende Freiheit erschliesst in der Form der Zeit (durch die Freiheit gegen Anderes): das Neue als Anderes in der Zeit. Die Unterschiedenheit des absoluten Selbst des Geistes von seinen Momenten ermöglicht daher die Abfolge derselben. Im Masse der Differenz der Religion zu den Momenten des daseienden Geistes fließen diese nicht in abstrakter Kontinuität ineinander über; bricht in der Zeit die Freiheit gegen anderes als Zeit auf. Da sich in den Momenten aber der ganze Geist restlos vorstellt, so haben Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Vernunft und Geist ("weil sie Momente sind") "kein von einander verschiedenes Dasein" (ibid.).

Die jeweilige "Stufe" des seiner selbst bewusst werdenden Geistes ist demnach unterfangen und bestimmt: von der Religion. Die zur Wissenschaft des Geistes fortschreitende Philosophie steht immer schon in ihr. "Wenn daher die Religion die Vollendung des Geistes ist, worin die einzelnen Momente desselben, Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Vernunft und Geist, als in ihren Grund zurückgehen und zurückgegangen sind, so machen sie zusammen die daseiende Wirklichkeit des ganzen Geistes aus, welcher nur ist als die unterscheidende und in sich zurückgehende Bewegung dieser seiner Seiten" (PhdG, S. 477). Das Werden der allgemeinen Momente ist von der Religion überholt und dennoch wird in der zeitlichen Bewegung der Momente die "Religion überhaupt". Diese erreicht sich in der Zeit zuerst unmittelbar. Sie zielt aber aus der Zeit, "in" der sie und "als" welche sie reine Freiheit gegen anderes, d.h. ein aliud-quid ist, auf die absolute Freiheit der sich als Gegenwart wissenden Gegenwart ab: und hebt dadurch die Zeit auf. Sie tritt als "offenbare Religion hervor".

und weiss sich als solche in der Form des Geistes. Dann ist die Gestalt, in der der Geist für sein Bewusstsein erscheint, nichts anderes mehr zu ihm, sondern seinem "Wesen vollkommen gleich". Er schaut sich an "wie er ist" (ibid.). Sagt man aber "dann", so ist festzuhalten, dass dieses "dann": jetzt ist (obgleich kein Jetztpunkt). In diesem Sinne ist die Frucht der sich entwickelnden Religion immer schon vollendet präsent.

Der zweite Aspekt, von dem her die Erörterung des Problems der "Gegenwart" für das Verhältnis von Philosophie und Religion sich als fruchtbar erweist, ergibt sich aus dem eben Dargelegten. Denn die Erfahrung, die Hegel als Deutung "seiner" Gegenwart vollzieht, muss auf dem eröffneten Hintergrund gelesen werden. Sie ist als von der unsrigen unterschiedene Gegenwart gerade unsere Erfahrung - und dies nicht zuletzt im Blick auf die "einfache Totalität" der Religion als absolutes "Selbst des Geistes". Fragen wir also, wie Hegel diese "seine" Gegenwart deutet.

## II. Die verschwundene "Unmittelbarkeit des Glaubens" als Herausforderung der Philosophie.

1) Hegel erkennt, dass der seiner selbst bewusste Geist "über das substantielle Leben, das er sonst im Elemente des Gedankens führte" (PhdG, S. 13) hinausgegangen ist. Anschauung und Wissen des Absoluten tragen und bergen das Denken nicht mehr. Sie vermitteln ihm keine Sicherheit. Das Element, in dem die unmittelbare Gewissheit der Religion, des Seins, des Wahren u.s.w. daheim war, hat sich aufgelöst. "Die Befriedigung und Sicherheit der Gewissheit, welche das Bewusstsein von seiner Versöhnung mit dem Wesen" (d.h. der Menschwerdung, des Todes und der Auferstehung des Logos) "und dessen allgemeiner, der innern und äussern Gegenwart" (historischer Jesus und Christus des Glaubens!) "besass" (ibid.), dieses beruhigte, sich selbst genügende Dasein in der Unmittelbarkeit des Glaubens ist entschwunden.

Aber, der selbstbewusste Geist hat nicht nur diese Tiefe seines Lebens, den Inhalt, in den er gelassen und vertrauend versenkt war, überstiegen und hinter sich. Er ist nicht nur in das "andere Extrem", nämlich in die substanzlose Reflexion seiner in sich "selbst" eingetreten. Auch diese Basis ist ihm entglitten. Er kann sich im substanzlosen Logos des Ich=Ich, im geschlossenen Kreis der inhaltslosen Reflexion, die sich vom Schon-Gewussten, begrifflich

Gehabten tragen und durch dessen Unmittelbarkeit beleben lässt, nicht halten. Mit dem Verlust der substantiellen Tiefe hat sich die "ideale" Anthropozentrik des in-sich-kreisenden Denkens ad absurdum geführt. Die wurzellose Sphäre seines abstrakten, idealen Selbst ist zusammengebrochen. Wir haben die zweifache Nichtigkeit der religiösen Unmittelbarkeit des Glaubens und der substanzlosen Reflexion erfahren. Das Selbstbewusstsein ist weder in der "Vergangenheit" der Menschwerdung des Absoluten noch im "Jenseits" des ewigen Geistes befriedet. Beides sind, wie Hegel sagte (loc. cit.), Formen der "allgemeinen Gegenwart", in denen der Geist ein anderes anschaut und eben darin die Gewissheit über die Wahrheit seiner selbst verloren hat.

Dieses sein vormals ihm "wesentliches Leben" ist ihm aber "nicht nur verloren; er ist sich auch dieses Verlustes und der Endlichkeit, die sein Inhalt ist, "bewusst" (ibid.). Man kann diesen Satz in zweifacher Richtung auslegen.

Einmal deutet sich der Verlust als solcher im Bewusstsein der Endlichkeit so, dass diese sich als der "Inhalt" des Verlustes selbst anzeigt. Das Endliche als Endliches wird fragwürdig; aber nicht an ihm selbst, sondern im Blick auf die verlorene Unmittelbarkeit des Denkens im Glauben. Was "gewesen ist", aber nun aufgehört hat zu sein, eben dies treibt durch sein Nichtsein die Reflexion ins Endliche als solches. In diesem Sinne provoziert der Verlust eine abstrakte Kehre zur Endlichkeit.

Zum anderen jedoch gibt sich das Gesagte so zu verstehen, dass der Geist sich über die Endlichkeit als seines Inhalts bewusst geworden ist. Denn alle unmittelbaren Bezüge, die ihm das Transzendieren ermöglichten, die eine Ekstasis über sich hinaus gewährten, sind nicht mehr. Und selbst die Unmittelbarkeit zu sich selbst als blosses Reflektieren hat der Geist verloren. So führt die Endlichkeit als "Inhalt" des Geistes eine radikale Krisis herauf.

Einerseits sind alle Brücken eines "excessus determinatus" des Endlichen in Gott hinein zusammengebrochen. Andererseits ist dem Geist auch die konkrete Gegenwart zu sich selbst entglitten. Er weiss nicht: wer und was er ist. Da er seinen Inhalt, die Endlichkeit, nicht annehmen will, so hat er sie ebenso verloren. Er kann sich in ihr nicht mehr seiner selbst "gewiss" bewegen. Er besitzt weder ein unmittelbares Verhältnis zu Gott noch zu sich selbst; aber auch kein Verhältnis zu seinem Reflektieren. M.a.W.:

das Sein enthüllt sich als "Nichts", die Unmittelbarkeit als Leere und Mangel.

Aber, anstatt diese Erfahrung aufzugreifen, sie von ihrer inneren Notwendigkeit her zu begreifen und damit der "Sache des Denkens" zu folgen, arbeitet die Reflexión den Verlust nicht positiv auf. Sie verharrt im blossen Bewusstsein des Verlustes, erfasst jedoch nicht den Sinn desselben. Hieraus entspringt die Sehnsucht: zurück zur Unmittelbarkeit! Das Denken nimmt die Herausforderung, von der es zutiefst betroffen ist, nicht an. Es verweigert das Anderswerden und bindet sich ans Gewesene. Es fordert die Unmittelbarkeit zurück, da es nicht um-denken will, die Metanoia flieht. Der Mensch begnügt sich beim "Tode Gottes", ja sogar beim Vergessen dieses Todes, ohne den fragwürdig gewordenen Widerspruch "Sein =Nichts" auszutragen. Er bleibt in seiner Erfahrung der alte und sucht Ersatzbefriedigung dort, wo der Tod der Trennung aus der gleichgültigen Unmittelbarkeit des Erfahrenen ihn schon für Tieferes, für eine reifere Gestalt seiner Freiheit vorbereitet hat. Er sucht den Rausch neuer Unmittelbarkeit, die Ekstasis in einer Meta-physik, durch die er seine leere Endlichkeit anzureichern bzw. als Endlichkeit zu überwinden hofft.

2) Indes, die Gegenwart des Absoluten wird nicht durch Kompensation wiedergewonnen. Sie lässt sich nicht als das Verlorene finden, sondern kann nur "nach vorne hin" wiederholt werden. Allein das Vertrauen in eine neue Form der ihrer selbst bewussten Freiheit vermag, durch die Radikalität der Trennung hindurch, das Vergangene als Gegenwärtiges zu bewahren. Das Wagnis der Zukunft macht die Freiheit reif für der Anspruch und die Annahme des Überlieferten. Dieser Schritt jedoch erfordert Geduld, die man nicht aufbringt. Daher: "Von den Trebern sich wegwendend, dass er im Argen liegt, bekennend und darauf schmähend, verlangt er (der selbstbewusste Geist) nun von der Philosophie nicht sowohl das Wissen dessen, was er ist, als zur Herstellung jener Substantialität und der Gediegenheit des Seins erst wieder durch sie zu gelangen" (PhdG, S. 13). Die Philosophie soll "das Gefühl des Wesens" herstellen und "Erbauung" schenken. "Das Schöne, Heilige, Ewige, die Religion und Liebe sind der Köder, der gefordert wird, um die Lust zum Anbeissen zu erwecken, nicht der Begriff, sondern die Ekstase, nicht die kalt fortschreitenden Notwendigkeit der Sache, sondern die gärende Begeisterung soll die Haltung und

fortleitende Ausbreitung des Reichtums der Substanz sein" (ibid.). Man will also die Unmittelbarkeit des Seins gegen die Erfahrung Sein=Nichts retten und verlangt nach dem Turmbau, der Himmel und Erde miteinander verknüpft, ja, im Gebautwerden allererst das Oben zum "Oben" und das Unten zum "Unten" macht, also mit wachsender Höhe sowohl den Reichtum des Himmels als auch den Grund und Boden des Irdischen sichert und erschliesst. Hegel wendet sich scharf gegen solche Schwärmerei: "Die Philosophie muss sich hüten, erbaulich sein zu wollen" (PhdG, S. 14). Sie fängt genau da an, wo alles verloren zu sein scheint: im "Sein=Nichts". Der Verlust der Unmittelbarkeit ist für sie eine unüberhörbare Herausforderung, der sie sich stellt. Sie läuft vor dem Anblick des Toten nicht fort, sondern verweilt bei ihm. Sie will sich vor dieser "Verwüstung" nicht "rein bewahren". Denn "nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und vor der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes" (PhdG, S. 29). Daher schaut die Philosophie dem Negativen ins Angesicht und verweilt bei ihm. "Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es (das Tote) in das Sein umkehrt" (PhdG, S. 30). Eben hierin entdeckt Hegel die "Energie des Denkens" als die Einheit von Leben und Tod der Liebe. Diese jedoch muss er überbieten, da sie selbst mit der Unmittelbarkeit des Glaubens untergegangen ist. So verwandelt sie sich für ihn in die absolute Macht des Verstandes, der das Tote festhält und dadurch von innen her über sich hinauswächst, um das Leben der Liebe in der Form des "Begriffs" sowohl erscheinen zu lassen als auch selbst hervorzubringen.

Die Philosophie begreift also die Stufe, auf der der Geist steht, als Widerspruch und blickt der "leeren Einfachheit des Denkens" in die Augen. Mitten im Verlust eröffnet sich ein neuer Anfang, der aus- und durchgeführt werden muss. Die Entwicklung des Denkweges wird erweisen, dass die Religion nicht von aussen her erinnert zu werden braucht. Sie ist in diesem Anfang und als dieser, wenn auch nicht als das unmittelbare Sein, so doch als Sein=Nichts gegenwärtig. Denn dieser Anfang ist Entäusserungsgestalt des in der Religion offenbaren Geistes als "Geist"; nicht die Epiphanie des in sich selbst gleichgültigen, abstrakten, "ewigen Seins"; nicht das Epiphänomen der "absoluten Substanz" oder einer "unendlichen Essenz": nicht der Schleier eines indifferenten, grenzenlosen Lebens. Alle diese Worte bringen ja nur ein Absolutes zur Sprache,

das sich nicht selbst besitzt und diesem Sprechen somit auch nicht an ihm selbst sich aussagt und darstellt. Solches Reden bleibt dem "Geist" äusserlich, es fixiert ihn in der Bewusstlosigkeit über sich selbst. Im Anfang der Philosophie jedoch spricht der "Geist" sich selbst unmittelbar aus. Was der Glaube nicht mehr bezeugt, das kommt jetzt vom Anfang der Philosophie her zur Sprache.

Wir werden im Fortgang dieser Arbeit noch tiefer diesen "Anfang" befragen und über das Verhältnis des Denkens zu ihm nachzudenken haben. Für jetzt ist wichtig, scharf die Krisis ins Auge zu fassen, in die hinein das Philosophieren durch die verlorene Unmittelbarkeit des Glaubens herausgefordert wird. Man verlangt von ihm die Wiederherstellung der metaphysischen Dimension, die Kompensation der reinen Endlichkeit durch die erbauliche Beschwörung des Absoluten. Aber die Philosophie lässt das Endliche nicht diesen schlechten Tod sterben, in dem es sich dem "Gären der Substanz" und dem Todesschlaf des verlorenen Verstandes überliefern will. Sie gibt dem Todestrieb der Selbstauflösung in den anorganischen Zustand des nur abstrakten Seins und der Unmittelbarkeit des dumpfen Lebens nicht nach. Die Philosophie bricht dadurch die Herrschaft des "Nirwanaprinzips" (Freud) und entscheidet sich für das Lebensprinzip, den Eros: nicht neben oder ausserhalb des Todes, sondern in und durch ihn. Sie versetzt die gleichgültige Substanz nicht von aussen her in Bewegung, so, dass diese in einen energetisierten Zustand versetzt würde, der sich durch "Energieabfuhr" (Freud) allmählich wieder abbaut. Hier wäre die Lebensgestalt nur eine Form des Todestriebes, des Rückgangs in die Indifferenz des Anfangszustands, das Leben die Gestalt des Todes.

Für Hegel aber ist die Unmittelbarkeit des Seins, in der er anfängt, nicht der blosse Abglanz der "furchtbaren Substanz" (PhdG, S. 521). Sie wäre es, wenn die Philosophie die verlorene Unmittelbarkeit durch das "Gären der Substanz" und deren blosse Sublimierung in die Einfachheit des Anfangs ersetzen würde. Nein, die Unmittelbarkeit des Anfangs ist nicht nur abstrakt, sondern als Abstraktum und Totes unmittelbare Gegenwart des Geistes in der Einheit von Leben und Tod: Sein=Nichts.

Die Philosophie substituiert die Religion nicht durch das Aufhören der sinnlichen Emotionen, sondern bleibt der Notwendigkeit

des Geistes ausgeliefert, den sie nicht aufkündigen kann, wenn sie sich nicht selbst zerstören will.

3) Die Krisis besteht darin, dass die Philosophie gleichermaßen vom Schicksal der verlorenen Unmittelbarkeit mit-betroffen ist. Ist nämlich der unmittelbare Bezug zu Gott und zur Endlichkeit entshwunden, dann steigt das Denken nur allzuleicht in jene Schwebelage des Seins zurück, in der die beiden Dimensionen (früher) fraglos onto-theo-logisch ineinander geflossen sind. Es gleitet also wiederum in eine "reine Einfachheit" ab und etabliert sich nochmals in dem "Äther", der ihm zuvor sein Lebenselement war. Es kreist in der Leere, im allgemeinen Schein der inhalts- und antlitzlosen Faktizität, im toten Begriff des "Es-gibt", das völlig bestimmungslos ist. M. a.W.; die verlorene Unmittelbarkeit des Glaubens besagt nicht notwendig, dass der Verlust nur umso klarer die blanke, reine Endlichkeit als Endlichkeit hervortreten lasse. Das Gegenteil ist der Fall! Die verlorene Unmittelbarkeit provoziert eine neue Unmittelbarkeit und es hängt alles davon ab: wie und woraufhin diese begriffen wird.

Nun kommt zur Entscheidung, ob der Geist den Verlust, unter dem er leidet, ernst nimmt oder nicht; ob er von der Einfachheit des Anfangs aus wiederum, gewissermaßen in zwei einander entgegengesetzten Richtungen, das Absolute und Endliche in einem Zuge "aufbaut" oder sich dadurch findet, dass er den Anfang als Sein=Nichts "tut" und die Endlichkeit als seinen Inhalt annimmt. Dies aber heisst: ob er das bejaht, worin es schon ist und nicht allererst versucht: es zu werden, indem er das "Sein=Nichts" besteht, um auf diesem Weg, nochmals von aussen her, in seine Endlichkeit herabzusteigen. Er selbst würde dann das Sein vernichten, es zur Verendlichkeit bringen; wie ein Seiltänzer mit einem Fuss auf dem Seil stehend, mit dem anderen in schneller Bewegung zum Boden hinunter schwingen, um dann im "Freien" auf dem Seil weiterzutänzen. Wo aber ist das Seil der Seinschwebelage, die für sich gesetzte Einfachheit des Anfangs, aufgehängt? Doch an einem Gerüst, das auf dem Boden steht. M. a.W.: die Flucht in die Unmittelbarkeit des Anfangs, der sich nicht immer schon als Sein=Nichts erwiesen und somit verendlicht hat, hilft nicht weiter. Die Philosophie kann daher für Hegel die verlorene Unmittelbarkeit weder durch die einsinnige Idealität eines abstrakten Ich=Ich noch durch das sublimierte Übersich-hinaus

der "gärenden Substanz" ersetzen oder in der punktuellen Fixierung beider anfangen. Sie fängt in der Differenz von Subjekt und Substanz an, im Anfang, der sich als Differenz von Sein und Subsistenz, Idealität und Realität u n d ihrer vermittelten Einheit ( = als geschaffene Liebe) auslegt. Sie beginnt im Anfang, der sich immer schon verendlicht hat.

Der Anfang (aber, der sich immer schon preisgegeben hat, bezeugt denjenigen, dem er als G a b e entstammt. Oder: er ist Anfang als Epiphane des absoluten, an ihm selbst ewig weggeschenkten Lebens (mit Hegels Worten: des durch seine absolute Negativität hindurch und in ihr sich besitzenden Geistes), des "Geistes" also in der Gestalt seiner E n t ä u s s e r u n g. Dies will sagen: der Anfang ist n i c h t Erscheinung eines Lebens, das sich nochmals hinter seiner Gabe versteckt, das Geschenke bloss der "Trennung" von ihm überantwortet, ohne mit dem Mitgeteilten "urbildlich identisch" zu sein; sondern eines Lebens, das sich im Anfang in der Einheit von Leben und Tod, Sein=Nichts enthüllt.

Zu diesem Anfang reift die Philosophie durch die verlorene Unmittelbarkeit des Glaubens. Und deshalb sucht sie keine Erstz befriedigung durch Restauration des Lebens g e g e n den oder ausserhalb des Todes. Sie bleibt sich des Verlustes u n d der Endlichkeit, die ihr Inhalt ist, bewusst: im Element des Sein=Nichts. Allein dadurch gelingt ihr die begreifende Annahme des Endlichen als Endlichen, allerdings so, dass in diesem Begreifen sich zugleich die absolute Gegenwart des "Geistes" erschliesst.

Daher kann man wohl sagen, dass der Geist als "Begriff" der Philosophie die Einheit in der Differenz von absolutem und endlichem "Geist", von ungeschaffenem und geschaffenem Pneuma begreift und darstellt. Warum dieser Inbegriff als "absolutes W i s s e n" erscheint, wird noch zu klären sein. Hier geht es nur um das anfängliche Aufzeigen des inneren "Interesses" der Hegelschen Philosophie und ihres Verhältnisses zur Religion. Hegel versucht das Ineinander, die Hochzeit des ewigen und endlichen Pneuma zu entfalten, das, was Augustinus in den Büchern XI-XII seiner Confessiones schildert. Und wie des Augustinus Bekehrung als der Weg dorthin "erscheint", worin er immer schon war und ist, so ist die "Phänomenologie des Geistes", des erscheinenden Geistes, der Weg zur absoluten Wissenschaft der Einheit in der Differenz von ungeschaffener und geschaffener Liebe. Darüber wäre vieles zu sagen.

### III. Der Glaube und die "kalt fortschreitende Notwendigkeit der Sache".

1) Die "kalt fortschreitende Notwendigkeit der Sache" ist also, von innen her betrachtet, gar nicht so lieblos, wie sie (auf den ersten Blick) zu sein scheint. Und doch steht sie in einem geheimen Kampf mit der "Unmittelbarkeit", dem "reinen Sein", dem "An-sich des sinnlichen Bewusstseins", dem sprachlosen Walten der "Natur". Im Sein=Nichts wird das Nichts hintergründig gegen das Sein, die Negativität gegen die scheinbar undurchdringliche Unmittelbarkeit des Substanziellen eingesetzt: damit sich die Verendlichkeit des Anfangs und durch sie das "Erscheinen" des seiner selbst bewussten Geistes vollende. Denn nur der "erscheinende" Geist ist in Wahrheit "Geist"; nur was sich "zeigt", besitzt sich in Wahrheit selbst.

Im Raum der "offenbaren Religion" gesprochen heisst dies: der Vater ist nur "Vater" durch den Sohn oder die dialogische Differenz von Sprechendem und Wort enthüllt allererst die Macht des Redenden und dadurch die Herrschaft des Wortes, das ihm entstammt und allererst im Element des Negativen: "Wort" ist. Nur durch die Negativität hindurch ist die göttliche Natur dem Sohn wirklich mitgeteilt, geschenkt und sein "Wesen"; der Vater in Wahrheit "Vater" und der Sohn "Sohn". Aus dieser "Wüste" und Verwüstung der "vormals" abstrakten Gottheit blüht der "Geist" empor, in dem die Entgegensetzung von Person und Natur. Vater und Sohn aufgehoben ist. Das Leben des Geistes ist diese Wüste und er führt den Logos des Seins in sie hinein, um ihn in der Armut der Entäusserung durch den Gehorsam aufs Spiel zu setzen.

Dasselbe gilt für das "endliche" Verhältnis von Subjekt und Substanz. Denn die bloße Unmittelbarkeit des "leeren Seins" enthüllt sich sowohl in der abstrakten Allgemeinheit des Selbst (als Ich=Ich) als auch in der subjekt-, d.h. selbst-losen Substanz. Beide sind nur zwei Seiten desselben Elements, das in der Unterschiedenheit beider, in ihrer "Ungleichheit" als die reine Negativität, das "Nichts" sich entbirgt. Da sich das Sein aber weder im Ich=Ich noch in der Substanz fixieren lässt, beide sind ja gerade durch die Entgegensetzung abstrakt=leer und somit jeweils "das andere" zum "anderen", so ist die Negativität des Unterschieds beider als

“Nichts” eben die Unmittelbarkeit des abstrakten Seins selbst. In der Differenz von Subjekt und Substanz ist daher immer schon die Gestalt des Anfangs Sein=Nichts gegenwärtig.

Die Differenz ist also nicht das blosse Nichts; sie ist aber auch keine einsinnige Fortsetzung des Seins oder diesem äusserlich. Das Sein als Anfang erscheint in der Gestalt der Differenz und als diese. Es gibt für Hegel kein Darüberhinaus zu ihr, weder auf der “Seite” des Subjekts noch auf der “Seite” der Substanz. Zu fragen bleibt, ob das Sein als leere Unmittelbarkeit diese im Grunde dialogische Differenz von Subjekt (Substanz) zu Substanz (Subjekt) freigeben und wahren kann, - und ob die Dialektik nicht, gerade durch diese Form der Entgegensetzung, die logisierte Verknüpfung des Unterschiedenen a priori voraussetzt. Hegel versuchte dieses einsinnige Ineinander-verschwimmen von Subjekt (Substanz): Substanz (Subjekt) durch die Macht des Negativen als Macht der höchsten Freiheit in den Tod zu führen; also gerade im Offenhalten der Differenz das Unterschiedene zu vermitteln.

Das Negative bezeugt sich somit nicht als ein “Mangel” der beiden Seiten, die daher auch nicht sie selbst bleiben oder durch das andere bloss äusserlich sich ergänzen können; sondern das Negative ist die “Bewegung”, die “Seele” der Vermittlung. Beide Seiten sind deshalb an ihnen selbst reich und arm zugleich. So geht durch ihre Differenz die eine Gestalt ihres Anfangs auf: Sein=Nichts.

Die Unmittelbarkeit der beiden “Seiten” der Differenz (von Subjekt und Substanz) wird als Einheit von Leben und Tod gewusst. Und nur weil sie gewusst wird, kann das Sein in seiner abstrakten Gleichgültigkeit sich als Nichts enthüllen. Das Herz der Liebe vermag sich daher nur im Medium des Wissens zu erschliessen, um schliesslich im “absoluten Wissen” ganz aus sich herauszutreten: als absolute Gegenwart!

2) Der Ort der Gegenwart dieser nichtigen Unmittelbarkeit des Anfangs enthüllt sich somit als die “reine Einfachheit des Denkens”, in dem Sein und Nichts ursprünglich zusammengehören und sich selbig für einander verwenden. Aber, und das darf nicht vergessen werden, Sein und Nichts gehören erstens: im Wissen zusammen und sie sind zweitens: allein dadurch unmittelbare Erscheinung des “Geistes” als Liebe und sie sind drittens: eins und selbig im Blick auf die zu überwindende Unmittelbarkeit des “leeren” Seins im Subjekt und in der Substanz.

Der Verdacht steigt auf, dass Hegel den Verlust der Unmittelbarkeit des Glaubens vorschnell abgefangen hat, die entschwundene Unmittelbarkeit hinsichtlich des Absoluten und Endlichen (vgl. PhdG, S, 13) nicht ernst genug nimmt- vielleicht hätte er dann die Konsequenzen Nietzsches ziehen müssen! - und *deshalb* die Leere vom abstrakten Seinsbegriff her interpretiert, der Nichts ist, also über den Verlust hinweghilft; ihn jedoch andererseits "wahrt" und einen neuen Anfang (im Wissen) ermöglicht. Um aber in dieser Sphäre nicht auf der Stelle zu treten (denn die bloße Dialektik Sein=Nichts zerrinnt als "reine Einfachheit des Denkens" wiederum in Nichts), zog Hegel den "Geist der offenbaren Religion" in diese leblose Abstraktion, ins "Fleisch" des Denkens herein. Er "konnte" dies tun, da der abstrakte Anfang in seiner Nichtigkeit scheinbar gar nichts anderes, sondern unmittelbar nur das sagte, was die Liebe ist: Reichtum durch Armut. Somit verwandelt sich der abstrakte Anfang, das Denken im Fleisch seiner "buchstäblichen" Zerbrochenheit, in eine Entäusserungsgestalt des kenotischen (biblisch verstandenen) Geistes um.

Hegel wusste genau, dass der "Geist" etwas anderes ist als der für sich gesetzte Anfang: Sein=Nichts. Denn der abstrakte Anfang ist immer schon vom Reichtum der Einheit "Leben und Tod", also von der vollendeten Vermittlung überholt. Nur darf diese Vollendung nicht als eine bloss gewesene gedacht werden. Als solche bliebe sie, im Blick auf die notwendige Vermittlung des Anfangs, nochmals eine entzogene, ausstehende Zukunft. Sie wäre im Anfang nicht Gegenwart, und der Anfang keine Entäusserungsgestalt dieser Gegenwart. Seine Vermittlung müsste ins Leere auslaufen.

Ist der Geist aber einmal, auf dem skizzierten Weg, in die absolute Reflexion eingetreten, dann kann sich diese einerseits im erscheinenden Element der Liebe aus der Verstandesreflexion ins spekulative, "pneumatische" Wissen erheben und andererseits so tun: als würde sie des Glaubens gar nicht bedürfen, da sie ihn, wenn auch in der Form der Unmittelbarkeit des Anfangs, immer schon gewusst hat. Alle Entäusserung, in der sich der Abgrund der Liebe fortschreitend enthüllt, sagt dann je mehr als der Anfang selbst und doch nicht mehr. Denn das Hervortreten des Geheimnisses steht unter dem alles einholenden Gesetz: Sein=Nichts. Der Übergang ins Andere, das Sich-zeigen, das Sich-anderswerden ist eine Funktion der abstrakten Unmittelbarkeit des Seins

selbst. Das Je-Mehr der sich offenbarenden Liebe ist somit a priori eingeebnet, offensichtlich nicht verkrampft, sondern unter dem Schein der völligen Gleichgültigkeit des Anfangs, der deshalb der Negativität seiner Entäusserung preisgegeben ist.

Der Anfaug ist jedoch ebenso gleichgültig im Endlichen als Endlichen. Der Abgrund der Differenz des Endlichen zum Sein als Gabe ist einerseits getilgt, andererseits jedoch eben dadurch für die absolute Vermittlung reif und eröffnet. Es gibt keine Tiefe, keinen Abgrund mehr und eben dies ist das "Dasein der Tiefe" und des Abgrunds.

Daher kann die Reflexion auch im Medium dieses "Seins" alle möglichen Aberrationen der schon vorweg gelungenen Verendlichung des Anfangs durch-denken; sie kann in den Grund zurück- und in ihre Gegenwart hineinsteigen -; sie kann jeden Einwand gegen sie innerhalb ihrer selbst ad absurdum führen. Sie lässt sich nicht von aussen her verunsichern. Ihre einzige Unsicherheit bestünde darin, dass in der Sphäre des Anfangs als Anfang eine Differenz aufbricht: der lebendige und gelebte Unterschied von "Sein=Nichts als Liebe" und "Sein=Nichts als Begriff" - oder: wenn in der abstrakten Endlichkeit die endliche Gestalt eines Lebens aufleuchtete, in dem alles Endliche als in seiner heilen Gestalt da ist. Zu bedenken ist allerdings, dass dieses Leben weder in der Idealität noch in der Realität der Raumzeitlichkeit angesiedelt, aber auch nicht gegen die zerfallene Freiheit und ihre Dissoziation realtypisch geschieden werden kann. Dieses Leben ist nicht "stärker als der Tod" - und deshalb überall zu greifen; aber dadurch überwindet es den Tod und ist für jeden Begriff unbegreiflich und in seiner Unbegreiflichkeit "begriffen".

3) Hegel jedoch denkt die Differenz von Philosophie und Glauben anders! Dem unmittelbaren, abstrakten Sein ist ja a priori nichts äusserlich, ausser das Nichtsein. Deshalb lässt sich der Inhalt des Glaubens ebenso a priori in diesem Anfang unmittelbar denken. Im Element des Seins, das, aufgrund seiner Nichtigkeit, dem Inhalt und der Form der Religion keine Grenzen setzt, sind somit das Wahre und die Reflexion immer schon miteinander vermittelt. Selbst dort, wo der Glaube, die Religion, das Wahre, die Liebe u.s.w. verschwunden sind, bleiben sie immer noch "unmittelbar" im Element des abstrakten Sein=Nichts gewärtig.

Die "reine Einfachheit des Denkens" kann alles verlieren, eine

radikale Todestrennung von allem vollziehen, sie bleibt trotzdem hintergründig "urbildlich" mit dem Getrennten identisch; sie ist allem Abschied voran: er liegt schon h i n t e r ihr. Die "zukünftige" Vermittlung, das Kommende, ist nichts anderes als die sich selbst bewegende Sichselbstgleichheit des leeren Seins. Sie ist "die Reflexion in sich selbst, das Moment des fürsichseienden Ich, die reine Negativität oder, auf ihre reine Abstraktion herabgesetzt, das einfache Werden" (PhdG, S. 21).

Der Geist der "offenbaren Religion" tritt daher nicht von aussen in die Sphäre der Reflexion ein. Er "ist" schon in ihr: "Es ist daher ein Verkennen der Vernunft, wenn die Reflexion aus dem Wahren ausgeschlossen und nicht als positives Moment des Absoluten erfasst wird. Sie ist es, die das Wahre zum Resultate macht, aber diesen Gegensatz gegen sein Werden ebenso aufhebt..." (ibid.). Die absolute Reflexion überführt das "Leben", den Nur-Reichtum des Wahren seines Todes. Sie macht das Wahre dadurch zum Resultat, zur Einheit von Leben u n d Tod. Sie setzt diese Einheit jedoch dem Werden nicht entgegen. Sie birgt zugleich die Negativität des Werdens und seinen Tod in diese Einheit ein. Sie eröffnet damit die konkrete Einheit von Leben und Tod: in der D i f f e r e n z beider. In Hegels Sprache: Identität der Identität (Nur-Reichtum) und Nicht-Identität (Nur-Armut).

Mag also die Uumittelbarkeit der Religion auch verloren sein; es gibt einen Ort, durch dessen Er-örterung (im Sinne der Dialektik) sie wieder aufersteht und zugleich überholt ist. D a h e r Hegels Vertrauen in die "kalt fortschreitende Notwendigkeit der Sache", seine Gelassenheit im fortschreitenden Begreifen des Begriffs als Rückgang in seinen Grund.

Weil das Sein: "Nichts" ist und nicht erst der Negativität der Entäusserung preisgegeben, die Kenosis also nicht erst "bestanden" werden muss, so ist alles schon geschehen. Es braucht sich nichts mehr "zu entwickeln", damit das Sein zur endlichen Subsistenz komme und gegenwärtig werde. Alles ist getan- und s o unmittelbar ein Werdendes oder "unmittelbares Werden". Unter das Gericht der Gegenwart dieses Immer-schon sieht Hegel auch sein eigenes Denken gestellt: das Wissen des Geistes ist ein Tun im Nicht-tun: "das Wissen besteht vielmehr in dieser scheinbaren Untätigkeit, welche nur betrachtet, wie das Unterschiedne sich an ihm selbst bewegt und in seine Einheit zurückkehrt" (PhdG, S. 561). Die ab-

absolute Reflexion reisst also scheinbar das Sein nicht in seine Entäußerung herab, sondern betrachtet in der dialektischen Bewegung nur die Frucht seiner Negativität, die Einheit von Leben und Tod in der Zerrissenheit beider, das Drama des Reichtums durch Mangel, das zwar der Abstraktheit des Seins entspringt und dennoch in den "Geist" hineingehört, der als Anfang unmittelbar da ist. Somit ist das Anschauen der "kalt fortschreitenden Notwendigkeit der Sache", die betrachtende Theoria: die höchste Form der Praxis im Einne arbeitender Selbstentäußerung des Geistes (und umgekehrt!). Wo aber könnte eine neue Initiative der Freiheit unmittelbar zum Durchbruch kommen, eine Praxis ansetzen, die dem inneren Gesetz dieser Theoria nicht folgen müsste, d.h. der Notwendigkeit des hegelschen Anfangs nicht ausgeliefert wäre? Denn, obgleich alles schon getan ist, so spricht doch das "Nichts" des Anfangs deutlich genug aus, das alles erst noch zu tun ist. Bleibt somit jede Praxis dem "absolutem Wissen" Hegels unterstellt? Kann sie sich von ihm nur dadurch befreien, dass sie, ihren Anfang als dessen neue Unmittelbarkeit wieder aufnimmt? Wie unterscheidet sich aber diese Unmittelbarkeit des neuen Anfangs (der den Anfang des absoluten Wissens entwachsen ist!) von der des "Sein=Nichts"?

#### IV. Die Bewegung zum "absoluten Wissen"

1) Die im Medium der "reinen Einfachheit des Denkens" sich bekundende Einheit von Sein und Nichts bleibt, wie sich schon zeigte, dem Prozess der fortschreitenden Aufhebung der Substanz verpflichtet, in die hinein sich das Subjekt entfremdet ist. In der Sprache der Ontologie könnte man sagen: es geht um die Entsubstanziierung des Seins aus der Gefangenschaft, in die es durch die Absorption in die materielle Subsistenz des Seienden geraten war. Hegel steht unter dem Anspruch des Schicksals der neuzeitlichen Metaphysik, das er durch seine Vollstreckung zu überwinden hoffte! Das leer gewordene Allgemeine als Begriff, das zum Abstraktum abgestorbene Leben der Liebe (in der Fixierung des Substantiellen) wird aufgenommen, festgehalten und im "Fleisch des Toten" die dialektische Epiphanie des Lebens im "absoluten Wissen" und als dieses gefeiert. Der Geburtsort des Heils ist also das blosse Fleisch, dessen ohnmächtige Selbstbewegung zugleich

das Erscheinen des "Geistes" ist. Wollte man dies Hegel jedoch zum Vorwurf machen, so könnte er sofort einwenden, dass dem keineswegs so sei. Denn das Fleisch ist (für Hegel) an ihm selbst schon Entäußerungsgestalt des "Geistes". Oder: das Heil ist in der Endlichkeit schon angewonnen, ohne diese jedoch als freie und befreite Endlichkeit an ihr selbst zu bestimmen. Die Initiative liegt für Hegel also nicht nur beim und im "Fleisch des Toten", sondern im "Geiste" selbst. Dieser Geist enthüllt sich jedoch nicht als "heile Endlichkeit". An die Stelle derselben tritt das Sein=Nichts des Anfangs. Dieser aber deckt sich nicht mit dem absolut zu sich selbst vermittelten "Geist" als solchem. Daher kann das Gewicht der Epiphanie des Geistes also auch nicht einseitig auf das Absolute hin verlagert werden. Das Gesetz der gleichgültigen Substanz werde, so könnte Hegel sagen, zugleich und in einem sowohl im Absoluten als auch im Endlichen in den Tod geführt.

Trotzdem liegt in der hegelschen Denkbewegung der Akzent auf der zu eröffnenden Differenz des Seins zur endlichen Subsistenz; er liegt auf der Freiheit des Anfangs als Subjekt, in dem sich die absolute Initiative Gottes enthüllt: aber nicht im Vorweg-befreitsein der heilen Endlichkeit, sondern in der Scheintransparenz der nichtigen Anfangs auf seinen Ursprung hin. Diese Trennung des Seins gegen die endliche Subsistenz, die Auflösung derselben durch die alles angreifende Negativität, terminiert jedoch nicht in der unmittelbaren Identität des abstrakt für sich herausgestellten Seins, in seiner idealen Schweben zwischen Gott und dem Endlichen. Diese wäre für Hegel nur der Reflex einer immer noch ansich-haltenden endlichen Subsistenz, die das empfangene Sein als Gabe nicht hergibt, es in den Ursprung nicht zurückverdankt, sondern eine Transzendenz vollzieht, in der sie sich selbst nur nochmals widerspiegelt. Die Gleichgültigkeit der Substanz wird nicht in ihrem Widerschein, dem Sein als Sein überwunden. Solchermassen müsste die zerreißende Trennung der Substanz gegen ihren Grund in einem selbstgenügsamen Narzissmus enden. Die ontologische Differenz wäre wiederum in die gleichgültige Identität des Endlichen mit selbst hinein geschlossen. Die Substanziierung des Seins im Faktischen würde auf der idealen Ebene seines Gedachtseins, im Ich=Ich (dem "allgemeinen Selbst") wiederkehren. Die kosmozentrische Substanziierung des Seins würde in der für-sich-seienden Anthropozentrik des Subjekts enden, das als solches, nur

die Kehrseite des im Seienden vergegenständlichten Seins darstellte. Im ersten Fall ist das Sein bloss "Substanz", im zweiten "Subjekt" gewesen. Im abstrakten Seinsbegriff des für sich seienden "Ich" reflektiert sich bloss sein Untergang im Seienden (und umgekehrt). Das Endliche versinkt zukunftslos in sich selbst.

2) Hegel hat dieses vergebliche Oszillieren zutiefst erfahren und will es durchbrechen. Denn im Medium der Seinsschwebe, dem logisierten Inbegriff der endlichen Substanz, die das Sein in sich gefangen hält, kann sich das Absolute nicht zeigen. Das auf seine endliche Subsistenz hin funktionalisierte Sein verwehrt dem Endlichen somit die absolute Affirmation als Endliches. Wie kann man diesen Kreis der logisierten ontologischen Differenz aufsprengen? Und, ist das überhaupt möglich? Gerät die Trennung des Seins aus und von seiner endlichen Subsistenz nur in die ideale Schwebe des Seins, dann muss das scheinbar erreichte "Leben" wiederum in den Tod des gleichgültig Bestehenden zurücksinken und dieses verharret zukunftslos in sich selbst. Wird das getrennte Sein aber an ihm selbst festgehalten und dadurch die Unschliessbarkeit der ontologischen Differenz zur Sprache gebracht, so ist wie wir sahen, die Trennung auch nur zum Schein vollzogen. Das Sein bleibt an der absoluten Substanz haften. Es kann sich weder vom Endlichen noch vom Absoluten in den "freien" Anfang hinein trennen.

Die Substanz scheint sich hier zwar völlig "anders" geworden zu sein, denn dem Sein, in das hinein sie entschwunden ist, ist nichts "äusserlich". Die Substanz kann, im Blick auf das Sein als Ich=Ich, nichts für sich zurückbehalten. Und trotzdem, gerade hier, wo ihr die absolute Zukunft aufgeht, sie gleichsam von vorne her auf sich zukommt und "wird", ist sie nur dorthin geraten, wo sie schon gewesen ist. Herkunft und Zukunft sind nicht zur Gegenwart des "Geistes" befreit.

Wird die in solcher Weise erschlossene onto-theo-logische Differenz (des Seins zum Absoluten und zum Endlichen) als Gestalt des Anfangs für sich gesetzt, dann enthüllt sich das Oszillieren der Reflexion zwischen diesen beiden Polen der Differenz als Monolog des Geistes mit sich selbst. Was er in Wahrheit ist, eben das ist verschwunden. Er bleibt nur mit sich gleich, ist Selbstbewusstsein und hält sich darin gegen die Form der Substantialität und des Gegenständlichen fest; er hat "Angst vor seiner Entäusserung" (PhdG,

S. 561). Er kann sich nicht (zu sich selbst) wirklich auf die Seite treten; als Selbsts, d.h. als Freiheit in der Gestalt der ontologischen Differenz ~~k~~ ein Ich-Du sein. Das subjekt (Sein) kann nicht wirklich Substanz werden, sich nicht ins Andere als Anderes einlassen und zwar gerade deshalb nicht, weil die Trennung vom Anderen nicht radikal genug durchgeführt worden ist. Was das Subjekt für sich ist, kann es nicht an-sich werden; und was die Substanz an-sich ist, nämlich Subjekt, das kann sie nicht für-sich werden. Beide sind sozusagen einander völlig fremd und hängen doch aneinander. Durch dieses Aneinanderkleben in der Begierde (also durch eine Form der Entfremdung) versuchen sie ihr Fremd-sein durch einander aufzuheben. Beide "Seiten" halten sich gegenseitig als abstrakte Verlängerungen ihrer selbst ~~o~~ oder als das Nur-andere, in dem jeweils das eine im anderen nicht zur Sprache kommt, krampfhaft fest.

3) Welchen Schritt aber muss die Reflexion tun, um diese Verklammerung der monologisch geschlossenen Differenz des Geistes in die dialogische Differenz: Ich (Subjekt) als Du (Substanz) [zu] Du (Subjekt) - Ich (Substanz) aufzusprengen? (Wobei natürlich das in Klammern Gesetzte: "Subjekt" und "Substanz" die vermittelte Einheit beider darstellt, wenn auch mit verschiedenem Akzent). Für Hegel bleibt nur der Weg der absoluten Negativität: Sein=Nichts offen. Denn in dem Augenblick, da das gegen die Substanz (aus dieser) herausgetrennte Sein als "Ich=Ich": "Nichts" ist, wird die Schwebelage des Seins, die die Bewegung des Transzendierens gleichsam vor dem Absoluten abgefangen hatte, auf das Absolute hin transparent, und zwar (weil Sein=Nichts) ~~r~~estlos! Durch die Schwebelage des Seins war das Absolute hinsichtlich der in sich geschlossenen endlichen ontologischen Differenz ein "Anderes" zum Endlichen, so dass das Absolute ausserhalb der Differenz lag. Jetzt erst enthüllt es sich als non-aliud! Dieses non-aliud verbürgt die wirkliche Trennung, die absolute Negativität der Differenz von Subjekt und Substanz. Das Subjekt "erinnert, sich selbst nicht mehr in der Substanz (als seiner absoluten Gewesenheit) und diese nicht mehr im Subjekt (als ihrer absoluten Zukunft). Sie suchen und finden nicht mehr im Anderen nur sich selbst, d.h. den Anderen nicht als Fremden! Sie sind vielmehr beide ein "Wir" im "Geist", d.h. durch und für den Anderen jeweils ganz "sieselst".

Die absolute Negativität erweist daher das Sein in den getrennten Formen von Subjekt und Substanz als Nichts (an ihm selbst armer Reichtum). Eine blosse Leere wäre das Sein nur solange als sich das Absolute in ihm nicht ausspricht, solange also das Sein als Anfang nicht erscheinende Entäusserungsgestalt des "Geistes" ist. Erst der "Geist" hat die Kraft, das Für-sich-sein (Subjekt) und das An-sich-sein (Gegenstand) als Momente zu setzen. Für den "Geist" gilt: Ich und der Andere sind in der Verschiedenheit wesenhaft Einer. Das "Sein=Nich" ermöglicht daher dem Ich die äusserste Kenosis ins Du und dies allein deshalb, weil das Ich gegen das Du geschieden ist. Die Entäusserung ist aber keine Frucht des Reichtums im Selbstsein, das an ihm selbst ebenso arm wäre. Im Medium der Bewusst- und Selbstbewusstwerdung des Geistes ist die Liebesdialektik in die Dialektik des logisierten Seins eingelagert und kann sich gegen die Form dieses Anfangs der Vermittlung auch nicht mehr reflexiv unterscheiden. Sie könnte es nur als Tat!

Die absolute Negativität erschliesst aber auch den Reichtum der Substanz als an ihm selbst armen Reichtum, in den hinein sich die Schwebung des Seins (in der zuvor das Sein gegen das Nichts, das Leben gegen den Tod geschieden war) aufgegeben hat. Was der Substanz als Subjekt zukommt ist sie schon gewesen und eben dies macht nicht den Nur-Reichtum der Substanz, sondern ihre Armut, d.h. ihre Offenheit und Empfänglichkeit für die Zukunft des Seins aus. Nun verbürgt die Vergangenheit die Zukunft. Gegenwart bricht auf in der Wirgestalt von Ich (Du) und Du (Ich).

4) Dies jedoch wäre, wie sich zeigte, unmöglich, wenn der Anfang blosser Reflex der unmittelbaren Substanz und diese nur das An-sich des allgemeinen Selbst (als Ich=Ich) wäre. Wodurch kann aber der abstrakte Widerspruch Sein=Nichts unmittelbar so erfüllt werden, dass er aus sich selbst diesen armen Reichtum freigibt? Er kann es allein durch die Gegenwart des "Geistes" der "offenbaren Religion", die sein leeres Fleisch nicht (um es nochmals zu sagen) von aussen her anreichert, sondern mitten in ihm aufgeht, so, dass sich am Ende das Selbstbewusstsein durch die absolute Reflexion mit sich selbst zum "absoluten Wissen" zusammenschliessen vermag und dennoch mehr sein kann, als "absolutes Wissen".

Die Entäusserungsgestalt des "Geistes" als Anfang ist aber nicht dessen heile, sondern dessen abstrakt zerissene Gestalt; theologisch gesprochen: die Sünde. Und trotzdem ist er mehr als "Sünde", blosser Verfallenheit! In ihm spricht immer schon der "Geist". Aber nicht in der Gestalt der befreiten, endlichen Freiheit, des "geschaffenen Pneuma". Dies würde, im Blick auf die Voraussetzungen Hegels, bedeuten, dass der "Anfang" keiner Vermittlung mehr bedürfte, sondern sich selbst genügen würde. Das Endliche wäre, von hier aus gesehen, am Ende und Gott hätte ihm gewissermassen nichts mehr zu sagen. Im selben Augenblick jedoch hätte es aufgehört, das Endliche als Endliches zu sein. Die "heile" Gestalt des Endlichen trägt für Hegel die Züge der Hoffnungslosigkeit. Sie ist verzweifelte Endlichkeit angesichts einer noch ausstehenden absoluten Zukunft. Hoffnung als Unterpfand und Gnade der Vollendung wird unmöglich. Die heile Gestalt der Endlichkeit fällt also für Hegel a priori unter die metaphysische und theologische Denkform des substanziierten Seins, der geist-losen Gegenständlichkeit, des manipulierten Glaubens. M.a.W.: die "sola gratia" wird in den Begriff der absoluten Negativität erhoben, um die heile Gestalt des Endlichen als Endlichen allererst hervortreten zu lassen. Da diese Negativität jedoch das unmittelbare Sein selbst, die absolute Abstraktion ist, so wird die heile Endlichkeit nur in der Gestalt des "absoluten Wissens" manifest und gegenwärtig werden können. Im Glauben als solchen wird sie, unter der Voraussetzung der hegelschen Metaphysik, nicht erreicht. Hier bleibt sie gegenständlich und diesem Status entspricht in der Philosophie der Anfang im abstrakten "Sein=Nichts".

Im Horizont der hegelschen Reflexion würde sich in der heilen Endlichkeit des Glaubens der Anfang wiederum vom Ursprung ablösen, ihn verdecken, d.h. als Seinsschwebe erscheinen, die das Endliche als Endliches auf sich zurückwirft und ihm alle Offenheit für die Selbstmitteilung des Absoluten raubt. Somit würde, unter den schon genannten Voraussetzungen, dieser Anfang das Absolute schliesslich in die "leblose Einsamkeit" zurückdrängen. Der Anfang wäre absolut erfüllt, Gott wäre in ihm immer schon gewesen, so dass der Anfang sich in unendlicher, aber in sich geschlossener Fruchtbarkeit enthüllte. Daher bliebe ihm Gott äusserlich, der "Andere", so dass sich die schon erreichte Kraft des Anfangs in leere Ohnmacht, Passivität, ja, Gottlosigkeit verkehren

müsste. Das Endliche als Endliches würde einerseits Gott in der Endlichkeit gebären und bliebe andererseits doch in expropriierter "Jungfräulichkeit" diesem Gott gegenüber gefangen. Reichtum und Armut des Endlichen fielen auseinander.

5) Diese Dissoziation wollte Hegel überwinden. Deshalb greift er sie auf (er hat keinen anderen Ort des Anfangs) und denkt sie als abstrakte Geschiedenheit von Subjekt und Substanz, um die Einheit in der Differenz beider durch und im "absoluten Wissen" wiederherzustellen. Da für ihn der Anfang unmittelbare Gegenwart des "Geistes" in der Verfallenheit ist, die reine "Einfachheit des Denkens" jedoch dieser "Anfang" ist, so hat die Reflexion (im Blick auf allen Schmerz der Negativität) schon von vorneherein die Sicherheit: sowohl die "heile" Gestalt des Endlichen als Endlichen wie auch in dieser den "Geist" der "offenbaren Religion" zu wissen und beide als Wissen wiederzugewinnen. Der Glaube eröffnet Hegel den Schritt über den abstrakten Anfang hinaus, ohne etwas beizusteuern, was nicht schon im Wissen des Anfangs wäre. Deshalb muss, "um des Glaubens willen", der das Denken des "Sein=Nichts" verbürgt, der Glaube ins "absoluten Wissen" überstiegen werden. Die Differenz des Glaubens zum Anfang in der "reinen Einfachheit des Denkens", würde diesen (für Hegel) nochmals von aussen beschränken, das Sein wäre limitiert, sein Nicht-sein käme ihm von einem "anderen" zu, d.h. es könnte nicht als Nichts erscheinen, nicht alles sein, um alles werden zu können (weshalb es "Nichts" sein muss). Die Reflexion verbraucht also den Glauben, um den im Glauben erfahrenen "Geist" in der Einheit von Leben und Tod als Anfang denken zu können und kann doch "kalt fortschreitend" so tun: als ginge sie der Glaube nichts an.

Aber, und diese Frage darf nicht übersprungen werden, nimmt Hegel wirklich die Einheit von Leben und Tod als Anfang ernst oder ist ihm die absolute Negativität nicht nur ein Mittel der Trennung, die die Reflexion in das (im Grunde immer noch an-sich-haltende) Sein (Subjekt und Substanz) als Todelement einführt, um den Tod der Substanziierung zu vernichten?

Obwohl Hegel immer wieder, in allen möglichen Variationen beteuert, dass Sein und Nichts einander nicht entgegengesetzt werden dürfen (wie könnte sonst der Anfang noch Anfang des "Geistes" in der Dialektik von Leben durch Tod. Reinchtum

durch Armut - und umgekehrt - sein?), so geht es ihm doch akzentuiert um die Aufhebung der Substanz (und in deren Horizont: der Materie, Natur und Weit) ins Subjekt. Die Figur des Selbst-Bewusstseins profiliert die gesamte Dialektik. Was darüber hinausreicht, springt sofort in die Form des Unmittelbaren und ist doch zugleich von der Macht des Negativen eingeholt. Das Gegenständliche darf ruhig entgegenstehen. Ja, diese Gegenständigkeit kann (scheinbar) sogar ganz ernstgenommen werden, da das Sein als Element der blossen Innerlichkeit der Reflexion an ihm selbst "Nichts" ist. Und doch ist, gerade in solcher Negativität, alles ins Subjekt zurückgezogen. Die Gleichgültigkeit des Toten (innen und aussen) ist schon das bewegende Lebenselement der Negativität und diese als absolute Leere: der Reichtum scheinbar. Daher kann die Tendenz: von der Substanz zum Subjekt in der Sphäre der hegelischen Reflexion nicht "eindeutig" gemacht werden. Nur eine neue Lebensinitiative vermag sie aufzudecken und die verborgene Aggressivität in der betrachtenden Theoria der Bewegung der Momente aufzudecken.

Im Vollzug dieser aggressiv sich entfaltenden Todesmacht zielt Hegel auf den Tod der "Entfremdung im Toten", auf die heile Gestalt des Geistes als "Begriff" hin, wiewohl er bemerkt, "dass die Substantialität so sehr das Allgemeine oder die Unmittelbarkeit des Wissens selbst, als auch diejenige, welche Sein oder Unmittelbarkeit für das Wissen ist, in sich schliesst" (PhdG, S. 19). Obwohl der alles einigende Eros der absoluten Vermittlung in der Einheit von Leben und Tod beschworen wird, so ist doch die Bewegung des Gleichgültigen, die Negativität des abstrakten Seins ein Phänomen des Todestriebes; das Leben der Eingung, die Lebensgestalt, im Grunde eine Todesgestalt. Un der Anfang Sein=Nichts hätte, so wie Hegel ihn dachte, wiederum im absolut Gleichgültigen enden müssen, wäre nicht der "Geist" der Offenbarung immer schon in ihn eingetreten, hätte nicht die Liebe (des Glaubens) die Negativität des Toten ins Leben umgestaltet. Letztlich herrscht der Dualismus von Leben und Tod, den Hegel zu überwinden trachtete.

6) Daher kann man fragen: ist diese hegelische Differenz von Wissen als Subjekt (in das die Substanz aufzuheben ist) zur Substanz (als Unmittelbarkeit des Wissen) eine wirkliche, echte Differenz? Kann sie es überhaupt sein, wenn die Enttäus-

nung des Subjekts in die Substanz (und umgekehrt) eine Funktion der abstrakten Gleichgültigkeit beider ist? Muss in dieser Gleichheit nicht schon der "Geist" des Glaubens präsent sein, damit die Differenz als solche ausgehalten und das Gegenüber von Subjekt und Substanz in der Form der Freiheit wirksam werden kann? Und wenn dieser Glaube einmal in der absoluten Reflexion vermittelt ist, wird dann nicht gerade diese Entäusserung, die ihm verdankt war, wieder fragwürdig werden müssen, da das Leben des Glaubens (unter dem apriorischen Gesetz dieser Reflexion) es nicht vermochte, den wirklichen Reichtum in der Armut als freien und befreiten Anfang zu erschliessen, sondern im Medium des abstrakten Seins, trotz aller Dialektik, sich totgelaufen hatt? Da der Glaube dem Denken nicht mehr das geschaffene Sein als Liebe freigegeben hatte, musste er das Verhängnis seines eigenen Zusammenbruchs heraufbeschwören.

Die Fragwürdigkeit der hegelschen Differenz lässt sich also nicht eliminieren. Dies gilt auch dort, wo ausdrücklich zur Sprache kommt, dass die reflexive Verinnerung der unmittelbaren "furchtbaren Substanz" ins Subjekt nicht einseitig zu halten und nicht "das Einseitige" sei: "Diese Überwindung des Gegenstandes des Bewusstseins ist nicht als das Einseitige zu nehmen, dass er sich als das Selbst zurückkehrend zeigte, sondern bestimmter so, dass er sowohl als solcher sich ihm als verschwindend darstellte, als noch vielmehr, dass die Entäusserung des Selbstbewusstseins es ist, welche die Dingheit setzt, und dass diese Entäusserung nicht nur negative, sondern positive Bedeutung, sie nicht nur für uns oder an sich, sondern für es selbst hat". (PhdG, S. 549). Die Gewichte der Differenz verschieben sich zugunsten des Selbstbewusstseins. Die Differenz eröffnet sich im Wissen des Sein=Nichts in der Gestalt des Selbst-Bewusstseins. Der Riss, der Subjekt und Substanz trennt, ist radikal: Sein=Nichts; er ist jedoch ebenso immer schon aufgehoben: Sein=Nichts.

Aber, was ist das für eine Entäusserung, wenn das Sein oder die Unmittelbarkeit "der inhaltslose Gegenstand des sinnlichen Bewusstseins" (PhdG, S. 527) ist? Wie steht es mit der Materialität der Welt bzw. mit der Materie als solcher, wenn diese als die "reine Abstraktion" (PhdG, S. 409) gedacht wird und dadurch als das "reine Wesen des Denkens, oder das reine Denken selbst vorhanden" (PhdG, *ibid.*) ist, "als das in sich nicht unterschied-

dene, nicht bestimmte, prädikatlose Absolute" (ibid.)? Ist die Materie hier noch nicht-wesentliche (nec quid, nec quale) Entäusserungsdimension der Kenosis des über-wesenhaften Seins als Liebe oder ist sie nicht als Andersheit blosser Übersetzung des gedachten, im Medium des Wissens aufgehobenen Seins als Anfang? Wird dadurch die Entäusserung des Ich in den Gegenstand nicht ein blosser Schein? Und andererseits: ist der Glaube einmal im Horizont des "sinnlich vorstellenden Bewusstseins" offenbar geworden (obgleich sein Inhalt der als Geist sich wissende Geist ist), ist dieses Bewusstsein die Form des Glaubens, durch die er die absolute Versöhnung weiss, - lässt sich dann diese Form, aufgrund der vorgängigen Logisierung der Materie, nicht fraglos in die Gestalt des sich wissenden Geistes überführen? Denn das vorstellende Bewusstsein des Glaubens ist schon unmittelbar Geist-Form, weshalb das "absolute Wissen" auch den Geist als Form des Glaubens vollendet!

So ist, sowohl vom "Geist" des Glaubens als solchen wie auch von der spezifischen Konzeption der Materie (d.h. seiner Fleischwerdung) her, der Durchbruch zum "absoluten Wissen" nicht nur möglich, sondern geradezu notwendig geworden.

## V. Die Reflexion der Liebe und die "heile Endlichkeit"

1) Von hier gesehen fällt vielleicht ein klärendes Licht auf die Tendenz der Vermittlung des "Geistes" aus seiner Unmittelbarkeit zum "absoluten Wissen". Denn das Wissen, das seiner selbst (und dieses Selbst als seiner Wahrheit) inne ist, enthüllt sich uns als Gestalt der sich begreifenden Gegenwart des Geistes, seines absoluten Bei-sich-seins, mag dieses auch durch die absolute Negativität hindurchgegangen sein. "...der Geist ist das Wissen seiner selbst in seiner Entäusserung; das Wesen, das die Bewegung ist, in seinem Anderssein die Gleichheit mit sich selbst zu behalten" (PhdG, S. 528).

Blosse Unmittelbarkeit ist durch gegenständliche Entfremdung gekennzeichnet. Der Geist ist hier im und durch das Andere seiner selbst noch-nicht bei sich selbst; wobei sich das Noch-nicht auf die Trennung von Sein und Nichts (Leben gegen den Tod und umgekehrt!) im Anfang reduzieren lässt. Die entwickelte Einheit beider, der vermittelte Anfang, erschliesst dann die ver-

mittelte Differenz, oder besser: die Einheit in der Differenz von Subjekt und Substanz.

Und sogar über die hier erreichte Einfachheit des Bezugs von Selbst (Ich-Du) zu Selbst (Du-Ich) muss Hegel hinausgehen (vgl. PhdG, S. 140ff). Zwar ist an diesem Punkt das Bewusstsein sowohl aus der leeren Jenseitigkeit der Seinsschwebe als auch aus der Dimension des Sinnlichen zum Begriff des "Geistes" gekommen: "Was für das Bewusstsein weiter wird, ist die Erfahrung, was der Geist ist, diese absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedener, für sich seiender Selbstbewusstseine, die Einheit derselben ist: Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist. Das Bewusstsein hat erst in dem Selbstbewusstsein, als dem Begriff des Geistes, seinen Wendungspunkt, auf dem es aus dem farbigen Scheine des sinnlichen Diesseits und aus der leeren Nacht des übersinnlichen Jenseits in den geistigen Tag der Gegenwart einschreitet" (PhdG, S. 140).

Trotzdem ist noch ein weiter Weg von diesem Selbstbewusstsein, über die Vernunft "zum Geist" zu durchlaufen. Warum? Weil für Hegel auch in der Sphäre von Ich-Du-Wir die vermittelte Einheit Sein=Nichts (der Anfang) noch nicht absolute Gegenwart geworden ist. Die dialogische Differenz bleibt, zumindest der Form nach, im "Natürlichen" befangen. Das Ärgernis liegt beim je anderen Selbst als "dem Anderen". Das Anderssein des Anderen erweist zwar die Macht des Negativen, aber dieses bezeugt durch die "Unverfügbarkeit" des Anderen gerade die noch nicht gebrochene Macht des abstrakten Anfangs. Die Unschliessbarkeit der dialogischen (Liebes-) Differenz ist hier Epiphanie des Geistes - aber in der "Geistlosigkeit". Für Hegel ist diese Liebesdifferenz noch nicht radikal genug, weil die Form der Liebe selbst dem sinnlichen Bewusstsein, d.h. der gegensständlichen Dissoziation des materiell Seienden zugeordnet wurde. Hinsichtlich der Form der Liebe ist für Hegel das Verhältnis von Ich und Du das Nebeneinander zweier Fremder. Denn die Liebe ist die Kategorie des zerbrochenen Nichts, der bloss abstrakten Einheit von Gegenwart und Zukunft, einer gewissermassen in sich selbst entzweiten Hoffnung, für welche Gegenwart und Zukunft daher auseinanderbrechen. Wie könnte sonst das Hineinschreiten des Selbstbewusstseins in den geistigen Tag der Gegenwart wiederum in eine Ungleichheit einmünden, die allererst durch die Bewegung der "Anerkennens" (vgl. PhdG,

S. 141ff) und darüber hinaus aufgearbeitet werden muss?

2) Vom Gegenständlichen benommen (wobei "gegenständlich" eine Bewusstseinsform umschreibt, die selbstverständlich auch ihren Inhalt mitqualifiziert) vermag die Liebe nicht die äusserste Negativität der Entäusserung zum Ausdruck zu bringen. Trotzdem kann sie es auch, da sich dem Anfang Sein=Nichts nichts entziehen kann. Seine Negativität ist allumfassend, so dass nur gegenwärtig werden kann, was im Anfang war. Dies gilt für eine jede Einheit in der Differenz bzw. als Differenz. Hegel spricht das in der "offenbaren Religion" (PhdG, S. 536) sehr deutlich aus: "...die Beziehung des ewigen Wesens auf sein Fürsichsein ist die unmittelbar-einfache des reinen Denkens; in diesem einfachen Anschauen seiner selbst im Andern ist also das Anderssein nicht als solches gesetzt; es ist der Unterschied, wie er im reinen Denken unmittelbar kein Unterschied ist; ein Anerkennen der Liebe, worin die beiden nicht ihrem Wesen nach sich entgegensetzen".

Was oder wer ist dann der "Andere"? Wiederum kommt Hegel auf die Frucht der absoluten Abstraktion des "leeren Seins" zurück, das, aufgrund seiner Einfachheit, sich-a-n-d-e-r-s-wird. "Das Element des reinen Denkens, weil es das Abstrakte ist" (sofern die Liebe das reine Anschauen des Denkens ist, wird in solcher Abstraktion das Anderssein des Anderen nicht entgegengesetzt; das Anerkennen ist hier von der Einfachheit des absoluten Wesens überholt, aber so) "ist (das reine Denken) selbst vielmehr das Andre seiner Einfachheit, und geht daher in das eigentliche Element des Vorstellens über" (ibid.). Der Übergang ins Vorstellen ist, wie wir schon sahen, eine Funktion des abstrakten Seins und des reinen Denkens in ihm.

Als dieses "reine Denken" ist aber die Materie vorhanden (vgl. PhdG, S. 409). Die Andersheit der göttlichen Personen fällt somit a priori unter die "natürliche Denkform", die noch dem "Element der Materie" entspricht. In das Absolute als "Geist" schleicht sich durch das Vorstellen ein Substanziieren ein. Trotzdem ist dieser Mangel der "gegenständlichen" Entgegensetzung im Medium des Vorstellens durch die Negativität des "reinen Denkens" immer schon aufgehoben, die Macht des sinnlichen Bewusstseins im Leben des Geistes gebrochen. Da die Liebe die Vermittlung von Selbst und Anderem jedoch nicht vollbringen kann, sondern das

Anderssein des Anderen vor-stellend fasst, muss ihre sinnliche Denkform andererseits zugleich aufgehoben und in der absoluten Reflexion überwunden werden, damit dem "Geist" in seiner absoluten und endlichen Gestalt (als Glaube!) Gerechtigkeit widerfahre. Die Einheit in der Differenz von Selbst und Anderem erscheint hier zwar schon, aber das Medium des Erscheinens ist das "Sein", das noch nicht durch seine äusserste Negativität vermittelt ist. Das Element der Epiphanie ist noch immer an-sich-haltendes Leben gegen den Tod. Oder: die Form, in der der Geist als Liebe erscheint und gewusst wird, ist noch die Denkform des "peccatum", die Dissoziation des Fleisches, der Dualismus von Leben und Tod; nicht die "heile", geschaffene Einheit beider. Dem absoluten Geist ist noch nicht der adaequate Ort seiner Gegenwart geworden.

Im nur vorgestellten Anderen kommt aber auch der Vorgestellte, Gott als Geist, noch nicht als "Geist" zur Sprache. Sein Wort ist noch substantiell gebunden, genauso wie der sprechende Ursprung in diesem Verhältnis noch in der nicht entäusserten Unmittelbarkeit seiner an-sich-haltenden "Innerlichkeit" verharret. Für Hegel ist demnach das Verhältnis von absolut Sprechendem und seinem Wort in der "Liebe" noch gebrochen. Oder: der Sohn ist immer noch entweder blosses funktionales Moment an der ihm entzogenen "Innerlichkeit" des Vaters oder der Fremde zu seinem Ursprung, Nicht-Gott, da der Vater in ihm noch nicht als Vater zur Sprache kommt. Die Form des sprechenden Vaters als Person hat noch nicht die Macht (als subsistierende Person und als personale Subsistenz, d.h. in der absoluten Vermittlung von Subjekt und Substanz), den Sohn sowohl zu zeugen wie als Gezeugten frei-zugeben. Oder: hier hängt die Substanz noch am bloss all gemeinen Selbst des Subjekts; sie ist als Substanz noch nicht Subjekt geworden und dies heisst: das Subjekt selbst ist in der Substanz gefangen (die Person eine Funktion der göttlichen Natur und umgekehrt).

Das Anderssein, das die Liebe setzt, ist daher mit der zweideutigen Negativität des Gegenständlichen verwachsen. Der Geist der offenbaren Religion „und die in ihm sich unterscheidenden Momente fallen in das Vorstellen und in die Form der Gegenständlichkeit" (PhdG, S. 549). Denn "das Vorstellen der Gemeine ist nicht dies begreifende Denken; sondern hat den Inhalt, ohne seine Notwendigkeit" (sie "glaubt noch"!), "und bringt statt der Form

des Begriffes die natürlichen Verhältnisse von Vater und Sohn in das Reich des reinen Bewusstseins" (PhdG, S. 535). "Natürliche Verhältnisse" jedoch sind für Hegel solche, in denen die Differenz durch das Schema "abstrakte Allgemeinheit": "sinnliches Faktum" bzw. "sinnliches Diesseits": "leeres, ideales Jenseits" gebunden ist. Dies besagt: die absolute Vermittlung des Geistes ist der Dissoziation von Subjekt und Substanz, der Ungleichheit von Ich und Gegenstand oder (im Blick auf den Anfang): der Scheidung von Sein und Nichts, Reichtum und Armut, Leben und Tod verfallen.

3) Das Sein ist (an sich-haltend) noch nicht restlos als Armut enthüllt. Es hängt immer noch in der Schwebelage und ist das Element nicht des spekulativen, sondern des bloss verstandesmäßigen Denkens. Die endliche Substanz hat in der Form des Glaubens noch nicht alles empfangen, weshalb ihr auch noch nicht alles geschenkt ist. Sie hat sich somit auch noch nicht restlos verdankt. Die "heile" Endlichkeit als Endlichkeit ist noch nicht Gegenwart, da die trinitarische Bewegung der absoluten Liebe die absolute Präsenz des "Geistes" noch zurückhält. Die vorstellende Liebe bewahrt den Geist gewissermassen vor dem Schmerz und der Not der äussersten Verwüstung. Das "Fleisch" will nicht sterben, sondern macht "fest", will gegen den Tod das Leben gewinnen und zersetzt solchermassen die "Bewegung, die der Geist ist".

Das Bild "Vater"-Sohn" bringt zwar den "Geist" zur Sprache, verdeckt ihn aber auch. Vater und Sohn sind noch nicht als "übergehende Momente des Begriffs" begriffen, sondern gegenständlich qualifiziert. Und so musste Hegel gegen die Liebe und den Glauben Partei für sie ergreifen, um jene Form des "Selbstbewusstseins" zu gewinnen, durch die der "Geist" nicht mit den Werkzeugen des Fleisches, sondern in der Gestalt des ihm nun wirklich entsprechenden "reinen Gehorsams" und der "reinen Tat" "begriffen" wird. Da für Hegel diese Gestalt in der Form des vorstellenden Bewusstseins nicht als solche gegenwärtig ist, so muss sie sich im "absoluten Wissen" aussprechen.

"Indem es (das Bewusstsein) so im Denken selbst sich vorstellend verhält, ist ihm das Wesen zwar offenbar, aber die Momente desselben treten ihm, um dieser synthetischen Vorstellung willen, teils selbst auseinander" (dem Gesetz der gegenständlichen Dissoziation folgend!), "so dass sie nicht durch ihren eignen Begriff

sich aufeinander beziehen" (in der Gestalt der vermittelten Einheit in der Differenz von Person und Natur, Subjekt und Substanz), "teils tritt es (das Bewusstsein) von diesem seinem reinen Gegenstand zurück" (denn die Differenz von Ich und Gegenstand klafft für Hegel in der Liebe noch auf!), "bezieht sich nur äusserlich auf ihn; er ist ihm von einem Fremden geoffenbart, und in diesem Gedanken des Geistes erkennt es nicht sich selbst, nicht die Natur des reinen Selbstbewusstseins" (PhdG, S. 535). Dem Endlichen, das als Endliches noch nicht in die heile Gestalt seiner Freiheit eingetreten ist, bleibt der dreifaltige Gott einerseits der Fremde, der die Endlichkeit unfruchtbar sein und in eine negative Selbstlosigkeit (Pseudojungfräulichkeit) absinken lässt. Zugleich synthetisiert dieses Endliche, ohne die Notwendigkeit der "relationes subsistentes" zu "begreifen", willkürlich die Momente. Was es als Bewegung des Geistes nicht begreift, das versetzt es durch das Synthetisieren von sich her in Bewegung, macht die immanente Trinität zu einer sich selbst mitteilenden und befruchtet sich dadurch selbst. Es "macht" vorstellend seine eigene Fruchtbarkeit, indem es Gott der Kategorie des "Natürlichen" unterwirft. Es gebiert bloss im Fleisch, nicht im "Geist und in der Wahrheit". M.a.W.: dieser Glaube der in sich zerfallenen Virgo-Mater ist tot.

"Insofern über die Form des Vorstellens und jener Verhältnisse, die aus dem Natürlichen hergenommen sind, und damit besonders auch darüber hinausgegangen werden muss, die Momente der Bewegung, die der Geist ist, für isolierte, nicht wankende Substanzen oder Subjekte, statt für übergehende Momente zu nehmen, ist dies Hinausgehen ...für ein Drängen des Begriffes anzusehen". M.a.W.: auch das (bloss) vorstellende Bewusstsein des Glaubens ist nicht nur vorstellend! In der absoluten und endlichen Bewegung des Geistes ist er selbst in seiner Vollgestalt schon gegenwärtig und "da", - aber in der Form gegenständlicher Unmittelbarkeit, in der Gestalt des Fleisches.

Das "Drängen des Begriffes" macht jedoch offenbar, dass hier mehr am Wirken und Gewirktsein gegenwärtig ist als das "Fleisch". Aber das "Fleisch" denkt und begreift dieses Mehr fleischlich. Es drängt über sich hinaus, ohne in die Freiheit des Begreifens und damit in die Notwendigkeit des Geistes sich einzulassen. Dies gilt dann natürlich auch für die Theologie der "relationes sub-

sistentes": "...aber indem es nur Instinkt ist, verkennt es sich" (dieses Drängen), "verwirft mit der Form den Inhalt" (die Verbe-grifflichung der Liebe verwirft am Schluss die Liebe selbst und macht den "Geist" zum bloss Gewussten!) "und, was dasselbe ist, setzt ihn zu einer geschichtlichen Vorstellung und einem Erb-stück der Tradition herab" (ibid.).

4) Die absolute Reflexion rechtfertigt also den Glauben als Glauben des "Geistes" in der Gestalt des Endlichen als Endlichen: den Glauben der Virgo-Mater. Das "absolute Wissen" stellt nichts anderes als ihre vollendete Präsenz dar, d u r c h die Aufhebung des Glaubens (im vorstellenden Bewusstsein). Denn "hierin ist das rein Äusserliche des Glaubens mit beibehalten und damit als ein er-kenntnisloses Totes, das Innerliche desselben aber ist verschwunden, weil dies der Begriff wäre, der sich als Begriff weiss" (ibid.). An diesem Punkt tritt nochmals die ganze Zweideutigkeit hervor. Die "Innerlichkeit" des glaubenden Subjekt in seiner Gegenwart soll durch den entmythologisierenden Tod des Toten frei werden. Und dennoch gilt es, wie wir schon sahen, diese Bewegung der Substanz ins Subjekt, nicht als das Einseitige zu nehmen: denn der tote Buchstabe ist also cherschon Entäusserungsgestalt des sich wissenden Geistes.

So wird die Philosophie dort die "Magd der Theologie" oder besser: des vorstellenden Glaubens, wo sie ihn als ihre eigene "Herrin" selbst in der Gestalt der "absoluten Wissenschaft" darstellt. Das Selbstbewusstsein, das als der "absolute Begriff" sich selbst weiss, trennt nicht mehr das Endliche vom Absoluten. Es schliesst beide in sich selbst zusammen und erkennt seine Wahrheit in der Form des absoluten Empfangenhabens d u r c h die absolute Zukunft der göttlichen Selbstmitteilung: gi in absoluter Gegenwart.

Im Glauben wird zwar diese absolute Dialektik, in der sich das göttliche und das geschaffene Pneuma ineinander und durch einander erschliessen, a u c h s c h o n vollzogen. Das absolute Wesen ist empfangen und zugleich h e r v o r g e b r a c h t. "Dies Tun des Glaubens erscheint zwar nicht so, dass das absolute Wesen selbst dadurch hervorgebracht werde. Aber das absolute Wesen des Glau-bens ist wesentlich nicht das a b s t r a k t e Wesen, das jenseits des glaubenden Bewusstseins sei, sondern es ist der Geist der Ge-meinde, es ist die E i n h e i t des abstrakten Wesens und des Selbstbewusstseins. Dass es dieser Geist der Gemeinde sei, darin ist

das Tun der Gemeinde ein wesentliches Moment; er ist es nur durch das Hervorbringen des Bewusstseins; - oder vielmehr nicht ohne vom Bewusstsein hervorgebracht zu sein; denn so wesentlich das Hervorbringen ist, so wesentlich ist es auch nicht der einzige Grund des Wesens, sondern es ist nur ein Moment. Das Wesen ist zugleich an und für sich selbst" (PhdG, S. 391).

Die Einheit in der Differenz von Selbstwerdung und Selbstempfängnis des Glaubens vergegenwärtigt daher die Gestalt der heilen Endlichkeit, aber, vom Standpunkt des vorstellenden Bewusstseins aus gesehen, das nicht begreifend, sondern "instinktiv" (dem blossen "instinctus Spiritus sancti" folgend) über das, was es Selbst ist, im Zustand der Bewusstlosigkeit verweilt. Für Hegel wird also nicht erst durch das "absolute Wissen" das An-sich des Geistes zum Für-sich (und umgekehrt). Schon im Glauben bzw. in der "Andacht des Kultus" (vgl. PhdG, S. 499ff) ist (wenn auch allererst nur an-sich) der "Geist" absolute Tat, Fruchtbarkeit des Endlichen als Endlichen und vollendete Gabe. Die absolute Reflexion wirft aber das vorstellende Bewusstsein in das läuternde und reinigende Feuer der Geist-Form, die Hegel als Selbstbewusstsein denkt, das die äusserste und tiefste Verinnerlichung vollbringt und damit die Vollgestalt der "heilen Endlichkeit" als ihrer selbst-bewusste Freiheit ist. Im "absoluten Wissen" wird so etwas wie die "endliche Trinität", der geschaffne "Geist" gegenwärtig als das "Worin" der "absoluten Trinität". Die Vermittlung des Sein=Nichts bringt es fertig, beide je an ihnen selbst zur Sprache kommen zu lassen, aber so dass alle Entgegensetzung, die im Glauben noch waltet, aufgehoben wird. Dies ist möglich, weil das Element, in dem die Vermittlung geschieht, die absolute Reflexion des leeren Seins ist, das alles in sich befasst und doch nichts für sich will: weil es Nichts ist, also alles "frei-geben" kann. Im absoluten Wissen will Hegel die Wirklichkeit des absoluten Empfangenhabens und absoluten Fruchtbringens denkend "bestehen", das "An-sich" der Virgo-Mater in die Selbst-gewissheit des Subjekts verwandeln.

## VI. Die Vollendung im "absoluten Wissen" und das "Noch-nicht" des Glaubens

- 1) Obwohl die "offenbare Religion", inhaltlich gesehen,

die Diastase des "Geistes", d.h. die Isolierung von Ich-Selbst (Vater) und Du-Selbst (Sohn) überwunden hat, so ist doch, wie wir sahen, das Element der Epiphanie dieser Vermittlung für Hegel immer noch das Medium des An-sich, die Sinnlichkeit des abstrakt trennenden und abstrakt einigenden Bewusstseins. Diesem Bewusstsein entgleitet daher (aufgrund der unangemessenen Geist-Form des Glaubens) die eigene "Versöhnung mit dem Wesen". Es objektiviert diese ins Gewesene und reduziert sie auf ein historisches Faktum, dessen Armut nicht mehr den Reichtum der absoluten Präsenz der geschehenen Versöhnung verbürgt. Diesem Faktum (dem sinnlichen Diesseits) gegenüber bleibt der Reichtum des absoluten Geistes ein leeres Jenseits", ein Nur-Reichtum, der an ihm selbst ohnmächtig ist und somit allererst der inhaltlichen Qualifikation durch die Erfahrungen des geschichtlichen Bewusstseins bedarf, das die Nacht des Absoluten auflichtet. Allein, diese Dialektik ist der Erfahrung des "Geistes" nicht gemäss. Hegel hat hier sehr tief gesehen und mancher "dialektische Theologe" könnte in dieser Sache viel von ihm lernen.

Immer wieder betont er aber, dass die Gemeinde, in die hinein der menschengewordene Logos als "Geist", in der Gestalt des "allgemeinen göttlichen Menschen", aufersteht, im Bewusstsein mit ihrer Versöhnung "noch entzweit" (vgl. Phdg, S. 548), obwohl diese Versöhnung im "Herzen der Gemeinde" schon gegenwärtig ist. Vom Anfang Sein=Nichts aus sind das Absolute und Endliche, in einen Zug der Vermittlung des "Geistes", schon ins konkrete vis-à-vis eingerückt. Es bleibt jedoch ein noch nicht vermittelter Rest in diesem Anfang zurück. Das trennende Gesetz des Fleisches ist noch nicht restlos in den Tod geführt und versetzt deshalb die Gegenwart des Geistes in eine "ausstehende Zukunft" oder es macht die daseiende Versöhnung zu einem "geschichtlichen Ereignis", dessen Gegenständlichkeit "österlich" sich "dann" in die "Innerlichkeit" des glaubenden *Subjekts* "hinein-verkündet", das sich durch den Logos des Glaubens hindurch von niemanden mehr absolut in Anspruch nehmen zu lassen braucht. Die dadurch, erreichte Gegenwart ist für Hegel aber noch nicht die Gegenwart des Selbstbewusstseins. Es geht also um die Vollendung dieser Gegenwart des Bewusstseins ins Selbstbewusstsein.

Das Dasein der gegenwärtigen Gegenwart ist also solange der Macht der sich entziehenden Fernen von Herkunft und Zukunft

ausgeliefert als es nicht restlos bei-sich-seiendes Wissen der Gegenwart als Gegenwart und durch sie ist. Nach dem Inhalt, dem Wer derselben, wird nicht gefragt; denn das "Gesetz" des vorstellenden Bewusstseins gilt hier nicht mehr. Die Frage nach dem "Wer" müsste wieder die "Bilder" einführen, die den "Geist" als Substanz fixieren oder in "nicht wankende Subjekte" zerreißen.

2) Aus diesem Grunde findet die Philosophie einerseits *a l l e s* in der Religion, diese aber andererseits ihre tiefste, befreite Gegenwart nur in und durch die Philosophie. Der vorstellende Glaube vermag diese Gegenwart nicht zu begreifen, nicht als sein eigenes Selbst zu wissen. Er oszilliert in der Differenz von unvermittelter Innerlichkeit und Andersheit des Gegenständlichen (dieser unreifen Innerlichkeit, die noch nicht gestorben ist). Beide Seiten kann er nur im Element des gleichgültigen=unmittelbaren Seins einigen, so dass er, der innern Notwendigkeit desselben gehorchend, immer wieder in die Diastase seiner Pole auseinanderfällt. Der Glaube ist somit noch zu abstrakt, um den Geist in der Form des Geistes zu begreifen. Weil er seine Notwendigkeit nicht weiss, ist er noch nicht frei genug, um alles zu vollbringen, was er an ihm selbst schon ist. Er hat alles in sich, ist "in allem reich geworden" aber (so denkt Hegel) noch nicht *a r m* genug, um die "ewige Liebe, seine Mutter, die er nur fühlt (vgl. loc. cit.) in der Form seiner eigenen Selbstgewissheit zu vollziehen.

Er ist zwar schon "sein eigener Vater geworden"; denn er hat zu seinem Vater "sein eigenes Tun und Wissen" (vgl. PhdG, S. 548); aber die Frau des Mannes, der er geworden ist, ist noch nicht "seine" Frau; die absolute Reflexion hat die ewige Liebe noch nicht eingeholt. So schwankt der allgemeine göttliche Mensch im unaufgelösten metaphysischen Ödipuskomplex, in seinem Selbstbewusstsein noch entmachtet ("kastriert"), *z w i s c h e n* der Nur-Mutter des Selbstbewusstseins, das er noch nicht erreicht hat, *u n d* dem Nur-Vater, der er selbst "wirklich" (vgl. *ibid.*) ist, ohne aber der Mann der gesuchten Frau, d.h. durch sie und in ihr "Vater" zu sein; *z w i s c h e n* Macht und Huld, Herrschaft und Dienst, Aggression und Hingabe hin und her. Sein *s c h l e c h t e r* Reichtum besteht darin, dass er über das An-sich-halten seiner "Innerlichkeit" und die gegenständliche Fixierung des "Geistes" nicht hinausgehen will. Sofern er aber nirgendwo anders "anfängt" als im Fleisch des leeren Anfangs (Sein=Nichts), so gewinnt er durch dessen *a b s o*

lute Negativität die Kraft zur eigenen Selbstüberbietung. Durch die Dialektik, die in der "reinen Einfachheit des Denkens" ansetzt, die Vermittlung von Sein=Nichts zum Austrag bringt, gelingt es ihm, mit seiner "Mutter" eins zu werden. Erst dem "absoluten Wissen", in das er vermittelt wird, ist alles geschenkt, weil es wissend alles hervorbringt, alles tut und zwar nicht als ein Fremdes, sondern als sein ursprüngliches Selbst.

Das "absolute Wissen" ist das Endliche als Endliches, dessen Inhalt und Form in der Selbst--Gewissheit als der "Geist" der Trinität lebt. Es bringt alles als seinen eigenen Logos hervor, der mit ihm wesen-eins geworden ist. Der Geist des "absoluten Wissens" ist der Geist des mit dem sprechenden Ursprung wesens-einen Wortes. Die unendlich-endliche Gestalt, die eins ist mit dem Hervorgang des Sohnes aus dem Vater, die Mutter, der der ewige Vater nicht äusserlich bleibt. *Nicht* deshalb, weil sie den Logos nur empfangen hätte, sondern weil sie ihn hervorbringt: als ihr eigenes Selbst, *ohne* ihn zu verdanken. Denn dies würde für Hegel nochmals die Herrschaft des nicht restlos verendlichten Seins über seinen Tod bedeuten und somit: Negation der Liebe!

Die Trinität entfaltet sich im Endlichen als Endlichen - und, man sagt wohl nicht zuviel oder Falsches, wenn man darauf aufmerksam macht, dass hier, mitten im Verbrauchwerden des Glaubens durch die absolute Reflexion, eine neue, gewandelte Glaubenserfahrung zum Durchbruch kommt. Diese wird freilich, wegen des Elements, in dem sie gefangen ist, eines langen Weges bedürfen, um hervorzutreten. Die Kelter des "Nihilismus", den Nietzsche zuende gedacht hat, wird ihr nicht erspart bleiben. Das Sein=Nichts wird beim Wort genommen werden - und zwar unerbittlich. Aber, da das "absolute Wissen" auf die "heile" Endlichkeit als Endlichkeit zielt, so wird der nun endgültige Verlust der "Unmittelbarkeit des Glaubens" (im hegelschen Sinne) die Intention dieses Denkers nicht in die Vergessenheit untergehen lassen. Seine Sprache und sein Sprechen mögen zusammenbrechen; wir werden unendlich ärmer reden müssen als Hegel - aber vielleicht so, im freien und befreiten Endlichen als Endlichen geborgen, die Kenosis tun, die er gedacht hat. Das Denken derselben wird "überflüssig" und dadurch denkbar. Man kann sie denken als dächte man sie nicht. Bei dem verschlägt nichts: es ist "umsonst": *gratuité* und *vanité* in einem. Ob Hegel sie nur gedacht hat, das vermag niemand vom

geschriebenen Wort (auch nicht vom bloss gesprochenen) her zu entscheiden.

3) Richten wir an diesem Punkt die Frage wieder direkt an Hegel! Wenn das Endliche als Endliches das absolute Wort als sein eigenes spricht (der Sohn des Vaters: Sohn der geschaffenen Mutter ist), legt sich dann seine Fruchtbarkeit noch als Dank-sagung aus? Hält die Mutter den Sohn nicht bei sich? Verdankt sie ihn dem Vater im Geiste so, dass der Geist das vollendete Noch-nicht in Person ist? Wer ist das "absolute Wissen"? Musste Hegel sich nicht gleichsam "zwischen" das absolute und geschaffene Pneuma stellen, um von der Ebene des nichtigen Seins aus (in dem beide a priori unmittelbar zur Sprache kommen) ihre Einheit in der Differenz zu denken? Konnte er auf diesem Standpunkt (sofern das Sein "Nichts" ist) nicht zugleich völlig stand-punkt-los voranschreiten? Musste er nicht hintergründig, da doch der Glaube im vorstellenden Bewusstsein (als *fides qua creditur*) "geist-los" = fleischlich erfahren worden war, den Glauben ins Wissen aufheben, um die bloss fleischliche Epiphanie des "Geistes" zu überbieten? Lag für ihn das Ärgernis nicht in der Rede vom "Selbst"-sein der heilen Endlichkeit als Endlichkeit, der substanziierten Liebe?

Fragen wir nochmals: Wer wird hier (im "absoluten Wissen") in der Selbstaussage des Geistes so arm, dass er (der Empfangende) darin so reich ist, die Gewissheit der Gegenwart des Geistes als sein eigenes Selbst zu wissen? Ringt Hegel nicht um jene "endliche Liebe", in der die absolute nicht "nur" einen äusserlichen Ort ihres Erscheinens findet, sondern das "Worin" sich entbirgt, in dem der "Geist" immer schon war? Versuchte er nicht diese Liebe zu "entsubstanziieren", da ihm eine spezifische, geschichtliche Gestalt des Glaubens und der Theologie die Kehre von der Substanz zum Subjekt gewissermassen suggerierte?

Handelt es sich hier nicht um ein christlich-theologisch vermitteltes Ringen um die „natürliche Theologie“ der Griechen, die zuvor durch das "*Deus potest in quodcumque possibile*" (die "*omnipotentia divina*") aller Macht beraubt worden ist: da sich doch, auf seiten des Endlichen als Endlichen, der Herrschaft des Gottes der Liebe nichts entgegensetzen konnte? Hatte man nicht schon (in der theologisch vermittelten Metaphysik) Jahrhunderte zuvor die Offenbarung gegen die "heidnische Subsistenz" des Endlichen als Endlichen zum Einsatz gebracht? War das auf diesem Weg

herausgetretene, univoke "ens qua tale" der Metaphysik nicht ein theologisches Produkt, das sich gleichsam am Ende rächte und den Glauben, dem es sein Gewusstwerden verdankte, in sich selbst verschlang?

Ermöglichte nicht das Element der "sola gratia" die restlose Aufarbeitung des Seins (zum Nicht) und der Substanz zum Subjekt? Und umgekehrt: war nicht der Glaube dort hinein metaphysiziert worden, woraus Hegel ihn befreien will? Versuchte er nicht, durch die Aufhebung des Glaubens ins "absolute Wissen", dem Glauben eben das zu vermitteln, was dieser an ihm selbst schon verloren oder nicht mehr vollzogen hatte? Und: welches Schicksal hat sich dieses Denken dadurch (wohl ungewollt!) selbst bereitet? Hat es auf diesem Weg nicht seine eigene Überwindung eingeleitet und vollstreckt? Hat es am Ende nicht bekennen müssen, dass es (sit venia verbo!) eine Unmittelbarkeit gibt, die nicht diejenige des Resultats der absoluten Vermittlung Hegels ist? M u s s t e nicht die Dialektik des Seins=Nichts sich am Glauben versuchen, um zu erkennen, dass sie vom Ansatz her ihre eigene Ohnmacht nicht aufheben kann? Musste der Glaube nicht die Kelter des "absoluten Wissens" durchlaufen, um zu erfahren, dass die theologischen Denkformen seiner logisierten Liebe nicht tragen? Darf man nicht sagen, dass der Glaube so, gerade in und durch den Denkweg der Philosophie, in seine "reine Gestalt" hinein sich läutern kann, vorausgesetzt, man identifiziert (woran Hegel nie gedacht hat) das "absolute Wissen" nicht vorschnell mit dem, was gemeinhin als die platte Verwissenschaftlichung und Logisierung des Glaubens angesehen wird? Gerade diese Logisierung des "Geistes" bekämpft dieser Denker; es fragt sich nur, ob er nicht im Sieg seinem eigenen Feind zum Opfer fällt. Man darf jedoch nicht übersehen, dass Hegels Anliegen weit über die abstrakten Unternehmungen hinausreicht, die üblicherweise durch das Schema "reflexive Verinnerung der Liebe ins Wissen" u.s.w. charakterisiert werden. (Denken wir nur an das, was er z.Bsp. über das Verhältnis von "Glaube und Aufklärung" sagt, obgleich er, auf der Linie des zu überwindenden, abstrakten Sein=Nichts fortschreitend, die "Wahrheit der Aufklärung" (PhdG, S. 390ff) festhält und weiterentwickelt).

4) Daher müssen wir uns ernstlich fragen, ob man nicht, um der Intention Hegels willen, die Gestalt des "absoluten Wissen" wird verlassen müssen. Nicht deshalb, weil wir eine neue, unver-

brauchte Unmittelbarkeit suchen, aus dem Käfig der gedachten in die lebendige Existenz, ins "Existieren" hinein zurück oder voran wollen! Nein, auf diesem Weg würden wir genau jener Krisis verfallen, die Hegel schon längst aufgearbeitet hat. Über diese Unmittelbarkeit hätte das "absolute Wissen" wiederum Macht.

Aber, wo ist die neue Erfahrung, die nicht schon a priori blasse Unmittelbarkeit des schon Vermittelten ist; der freie Anfang, dessen Gesetz nicht in der Negativität der reinen Einfachheit des Denkens bzw. im unmittelbaren Sein liegt, sondern im geschaffenen Sein als Liebe, deren Signum gerade ihre vollendete Gegenwart im Fleisch ist? Fragwürdig also wird die Frage nach dem Sein als Liebe in der Einheit und Differenz zum G l a u b e n der heilen Endlichkeit - und zwar beide in der Form der Hoffnung, des Noch-Nicht einer Differenz, deren Riss nicht durch die Form des "Gegenständlichen" gedeutet werden kann.

Aber, gerade diese Frage darf das "akron" des "absoluten Wissens" nicht überspringen, sondern wird in ihm das lesen müssen, was Hegel als das Nichtgesprochene und Unausprechliche zu sprechen versuchte, da er dessen verlorene Gegenwart zurückholen wolte.

Allein, auf diesem Weg musste er es verlieren, da diese Gegenwart nur durch die Annahme des Darinnen-seins zu leben ist, dem Wissen nur innerlich ist in der vertrauenden Gelassenheit des Denkens, das nichts zu "bestehen" versucht. Denn so würde es das Noch-nicht dieser Gegenwart wieder gegenständlich trennen und zu einer nicht bewältigten Aufgabe des Denkens machen.

Im Blick auf solche Erfahrung ist es allerdings auch nicht mehr möglich, ja unsinnig, Aussagen Hegels, die wir auf seinem Rückgang in den Grund finden, d.h. als Wegmarken ins absolute Wissen entdecken, einfach auf die heutige Situation des "Atheismus" und der "reinen Endlichkeit" zu applizieren. Im Fortgang zum "absoluten Wissen" (als "Gegenwart") legt Hegel selbst diese seine Aussagen als "vorläufig" aus. Was seinem Denken in solcher Weise "entnommen" wird, das ist von der Wahrheit dieses Denkens, die sich im "absoluten Wissen" und als dieses begreift, schon durchlaufen. Man kann daher die Momente seiner Denkbewegung und die Aussagen, in denen sie sich darstellt, nicht isolieren. "Atheismus", "reine Endlichkeit" u.s.w. sind Knotenpunkte auf dem Weg der a b s o l u t e n Vermittlung. Man muss also diese Momente aus der vertikalen

Präsenz des absoluten Wissens erfassen. Darin muss man aushalten, um das zu Worte kommen zu lassen, woraufhin das "absolute Wissen" sich von innen her relativiert und schon relativiert hat. Die Krisis des "absoluten Wissens" selbst gilt es zu bedenken!

Aber, auch dieses Unternehmen bleibt zutiefst zweideutig. Denn es hilft nicht weiter, sich damit zu verträsten, dass am Schluss der Phänomenologie das "absolute Wissen", das doch schon begriffen zu sein (und als begriffenes sich selbst zu begreifen!) schien, dass also dieses "absolute Wissen" wiederum als ein "Ziel" (vgl. PhdG, S. 564, in seiner Endgültigkeit als vorläufig erscheint und in Raum und Zeit hinein sich entäussert. Es wäre falsch zu behaupten, dass Hegel dadurch die Gegenwart des sich als "Geist" wissenden und seiner selbst gewissen Geistes wiederum relativiere und seinen Nachfolgern als "offene Aufgabe" überantwortete.

5) Einer solchen Rede fehlt die Einsicht in die Wahrheit der sich im Fleisch vollendenden, fleischgewordenen und als solche (!) auferstandenen Liebe. Man begreift nicht, dass sich die schon vollendete Vermittlung als solche in den Formen des Fleisches nicht halten lässt ("rühr mich nicht an, Maria, denn ich bin noch nicht zum Vater hinaufgefahren! Gehe aber zu meinen Brüdern und sage ihnen: Ich fahre auf zu meinem Vater und eurem Vater, zu meinem Gott und eurem Gott", Joh 20, 17). Diese Differenz in der Einheit "mein Gott und euer Gott", mein Vater und euer Vater, ist die Krisis des "absoluten Wissens". Nur beim Vater kann Jesus "gehalten" werden durch den "Geist". Das Hingehen zu "seinen Brüdern" ist Abschied, Sendung zur Gemeinde, über die der Heimgang zum Vater das Gericht der Gegenwart des Geistes ausgiesst. Wer die Differenz der Sendung überspringt, der identifiziert das "Mein und Euer" und macht das göttliche Pneuma als solches zur Form dieser Identität als einer gewussten.

Hegel versuchte das Noch-nicht der Sendung zu begreifen, die Heimkehr des Wortes zum Vater als Fortgang des Glaubens zum Wissen seiner selbst (da doch das Tun und Wissen der Gemeinde "ihr Vater ist"). Für ihn bedeutet daher Sendung im Noch-nicht des Geistes wiederum Trennung der schon Versöhnten und daher bleibt ihm ständig die Frage drängend: ob dies das Letzte sei, was der Glaube von sich und aus sich herzugeben vermag!?

Solange nämlich die Gemeinde die Gegenwart der Versöhnung

in der Gestalt der "Danksagung" vollzieht, besitzt sie das Wort im Geist allein durch die Freigabe desselben auf den Vater hin. Diese Entzweiung aber ist für Hegel noch nicht vollendete Gegenwart; es bleibt also in dieser Dimension noch die Scheidung von Diesseits und Jenseits aufrechterhalten: es ist noch nicht alles verendlicht (wohl an sich schon, aber der Form nach nicht!): der Form des Glaubens nach ist die Mutter noch nicht die absolut Fruchtbare, weil das Absolute noch an-sich-hält; Leben und Tod sind noch geschieden. Diejenige, die Gottes Leben unverfügbar freigibt weisst sich noch nicht als Gottesgebärerin (und umgekehrt). Deshalb kann hier Gott als "Geist" noch nicht als die heile Gestalt des Endlichen als Endlichen gelesen werden, in dem allein das non-aliud Gottes gewahrt bleibt. So muss die Sendung zu den Brüdern und der Heimgang zum Vater zusammenfallen und zwar in einer Vermittlung, die sich im Element des abstrakten Seins und dessen Negativität aufbaut. Allein so wird der Zusammenschluss beider Bewegungen möglich.

Aber, das Noch-nicht des Glaubens verunmöglicht das "Festhalten": das Noch-nicht wird Gegenwart durch den Abschied des Heimgehenden und diese Trennung enthüllt, dass sein Kott der Gott seiner Brüder ist. Das "absolute Wissen" versucht dieses "Und" zwischen "mein" und "euer" zu begreifen und zwar in der Gestalt des "Geistes". Solchermassen hält auch das "absolute Wissen" nichts fest, und man muss in ihm selbst die Differenz des Noch-nicht befragen, die vollendet und doch wiederum im Geist der absoluten Gegenwart ins Fleisch hinein ausgesetzt ist. Aber, die Formen des Fleisches können *das* nicht "begreifen". Hegel wusste das, - und so sprach er vom "absoluten Wissen". Daher erhebt sich die Frage, ob nicht das "absolute Wissen" selbst eine (die!) Form des Fleisches ist, in der die "schon überwundene Welt" das Leben ihrer eigenen Überwindung, von der sie umsonst überholt ist, gegenwärtig setzt.

Hegel hat, darüber darf man sich ebenso nicht hinwegtäuschen, den Glauben nicht unangetastet gelassen. Ist, so muss man fragen, im "absoluten Wissen" nicht der ganze Inhalt und die volle Gestalt des Glaubens einfürallemal aufgehoben? Hat es "jetzt" überhaupt noch einen Sinn, zu glauben bzw. in der Sprache des Glaubens, d.h. der Bibel zu sprechen? Müsste, "nach" Hegel, dieses Buch nicht in der Sprache der wiederum unmittelbar gewordenen und somit

dem Buchstaben des Fleisches preisgegebenen, "absoluten Wissenschaft" (der Liebe) neu geschrieben werden? Wie kann sich der "Geist der Liebe" vom "Geist des absoluten Wissens" überhaupt noch unterscheiden und zwar so, dass er nicht bloss als das Unmittelbare auftritt, das doch schon vermittelt ist? Gibt es Anfänge des Glaubens (hier und jetzt), die von einer Herrlichkeit Zeugnis ablegen, deren Reichtum (in der Armut) jene Gegenwart, die das "absolute Wissen" darstellt, aufsprengen und in den Tod führen? Und wäre dies jetzt wirklich nichts anderes als der Rückzug des Glaubens in die Begrifflosigkeit der schon erreichten, kritischen Reflexion auf die Naivität des materiellen Lebens, die fraglos waltende "Natur"? Ein bewusstloses "Getragenwerden", eine neue stoisch-aristokratische Gelassenheit in Grunderfahrungen, die wissenschaftlich nicht verifizierbar bzw. kritisch-intersubjektiv überprüfbar sind? Oder nicht vielmehr ein Zum-Vorschein-kommen der "heilen Endlichkeit", um die Hegel ringt? Und man müsste allen Ernstes bedenken, was das Vaticanum II als Selbst-besinnung der Kirche eben gerade zu dieser Frage zu sagen hat.

6) Im Blick auf das Problem der absoluten Aufhebung des Glaubens müssen wir jedoch schärfer differenzieren. Hegel hatte "seine" Gegenwart als die der entschwundenen Unmittelbarkeit des Glaubens gedeutet, jedoch das Verlorene nicht "als solches" für sich genommen und durch "leere Erinnerung" desselben wieder eingeführt. Er hatte das Verlorene als Verlorenes in der Gestalt des Anfangs "Sein=Nichts" wiederholt. Im vermittelnden Vollzug des Anfangs geht die Religion "wieder" hervor, als das nicht bloss Verlorene, sondern im Verlust "Gegenwärtige". Der "leere Anfang" repräsentiert sie unmittelbar. Der Mangel des abstrakten Seins, die absolute Negativität, ist die Stätte ihrer Epiphanie; die Dialektik der gewussten, im Sein als Begriff erfassten Einheit von Leben und Tod das Bewegende ihre Heraufkunft.

Sofern die Zeit als solche jedoch Entäusserungsgestalt des zum absoluten Begriff vollendeten Anfangs ist, dessen Resultat ihn in seiner Unmittelbarkeit schon überholt hat, so kommt die Religion nicht erst aus dem bloss leeren Anfang des Denkens hervor. Sie ist als dieser Anfang schon da, denn die "reine Einfachheit des Denkens", die alles in sich fasst, ist mit dem Element des unmittelbaren Seins ebenso immer schon verschmolzen.

Die Einheit von Religion und Denken ist aber, aufgrund der

Nichtigkeit des Seins, zugleich Aufgabe in der Zeit. Das Denken kann sich ja im Sein=Sein nicht halten: Sein=Nichts. Der Anfang als der unmittelbare Begriff, die vollendete Vermittlung der ontologischen als der dialogischen Differenz, ist in seiner Unmittelbarkeit: *als* und in die Zeit entäussert, Sein und Seiendes, Selbst und Andersheit, Subjekt und Substanz, Ich und Du stehen in ihr einander nicht nur fremd gegenüber, sondern in der Entfremdung ihrer *heilen* Versöhnungsgestalt, die schon da ist und in der Zeit erscheint.

Also spricht die Religion durch die Entäussierung des Begriffs (als des vollendeten Anfangs) früher ihren Inhalt in der Zeit aus, den Inhalt: was der Geist ist; aber erst die absolute Wissenschaft ist sein (des Inhalts als "Geist") wahres Wissen von ihm selbst. Die Struktur der Unmittelbarkeit der Religion als vorstellendes Bewusstsein überantwortet sie der Zeit.

Im Blick auf die volle Epiphanie des Geistes im Wissen ist daher das Unmittelbare ein Aufzuhebendes, eine Dimension des noch nicht voll vermittelten Anfangs. Deshalb kann die Wissenschaft die Religion (die im Begriff des Anfangs ebenso unmittelbar da ist wie die Wissenschaft) überholen, ohne ihr im Grunde etwas voraus-zu-haben. "Die Philosophie steht mit der Religion auf gleichem Boden, hat denselben Gegenstand: die allgemeine, an und für sich seiende Vernunft; der Geist will sich diesen Gegenstand zu eigen machen, wie in der Religion es in der Andacht und im Kultus geschieht" ... "Die Andacht ist nur: daran hin denken; die Philosophie will diese Versöhnung durch denkende Erkenntnis vollbringen, indem der Geist sein Wesen in sich aufnehmen will. Die Philosophie verhält sich in der Form des denkenden Bewusstseins zu ihrem Gegenstande; die Religion nicht auf diese Weise" (WW (Glockner), XVII, S. 94). Zwar ist das "Gefühl", die "Ahndung", sind "Anschauung", "Andacht" und "Vorstellung" der Religion: "auch mit Gedanken durchflochten, aber die Wahrheit nicht in der Form der Wahrheit" (WW VI, S. 23).

M.a.W.: das "absolute Wissen" *schliesst* die für Hegel auseinanderbrechende Differenz von Kirche als Virgo-Mater und "Reich Gottes" in seiner Vollendung, sofern für ihn die Unvollendetheit dieses Reiches in der Zeit an der Dissoziation von Virgo und Mater ablesbar ist. Die Gestalt der Virgo-Mater wird in der dem Geiste noch unangemessenen Form des "Glaubens" begriffen und ihre heile

Gestalt rückt ganz in die Sphäre des "Reiches Gottes" ein. Wie *dieses* als "absolutes Wissen" so wird die "civitas Dei" als "Staat" aufzuweisen, in dem die tiefste Befreiung der Freiheit durch die absolut verpflichtende Berechtigung derselben vermittelt sind. In dem Masse aber wie das Thema der Virgo-Mater "nach" Hegel als solches wieder fragwürdig wird, verschieben sich die Gewichte (konsequent) ins Verhältnis "Kirche und Gesellschaft".

7) Aufgrund der Voraussetzungen Hegels ist also die Philosophie einerseits um der Vollendung der Geist-Form des Glaubens, andererseits um der Erschließung ihres Anfangs in der Einheit von Leben und Tod willen, immer schon mit der Religion identisch (vgl. WW XV, S. 37). Trotzdem: die Philosophie vollendet der Form nach nichts anderes als das, was immer schon ihr Inhalt ist: die Religion (des "Geistes"). "Der Philosophie ist der Vorwurf gemacht worden, sie stelle sich über die Religion: dies ist aber schon dem Faktum nach falsch, denn sie hat nur diesen und keinen anderen Inhalt; aber sie gibt ihn in der Form des Denkens; sie stellt sich so nur über die Form des Glaubens, der Inhalt ist derselbe (WW XVI, S. 353). In den "Vorlesungen über die Philosophie der Religion" (WW XV, S. 50) heisst es daher: "Hier genüge es über den vermeintlichen Gegensatz der Religionsphilosophie und der positiven Religion nur so viel zu bemerken, dass es nicht zweierlei Vernunft und zweierlei Geist geben kann, nicht eine göttliche Vernunft und eine menschliche, nicht einen göttlichen Geist und einen menschlichen, die schlechthin verschieden wären".<sup>3)</sup> Also: das absolute

3) Die Verwandtschaft mit dem CUSANER ist offenkundig: totale Herrlichkeit! "Beides ineins besagt: das "Aufstrahlen" des Unanschaulbaren in der Weltharmonie (und deren heraklitischer Spannung bis zum Eins der Widersprüche: Krieg als Frieden) ist Aufstrahlen der absoluten Souveränität im gesetzlich Verspannten. Da aber die Selbstverherrlichung Gottes in seiner Welt und seiner Freiheit, somit auf seiner grundlosen Liebe beruht, wird das Verhältnis bräutlich: die Tiefe der Ästhetik des Cusaners ist einerseits die Trinität-Geist-Liebe als Herrlichkeit zwischen Vater und Sohn-, andererseits die Vermählung Gott-Welt in Christo im Geist-Kirche-Geheimnis", H. URS von BALTHASAR, loc. cit. S. 561. In diesem Sinne ist Hegels System: theologische Ästhetik in philosophischer Form. Diese theologische Ästhetik mußte jedoch in der absoluten Reflexion "aufgehen", da für Hegel die Krisis jeder neuen Erfahrung (bezüglich des Verhältnisses von Philosophie und Religion) im "Nach der Kunst" (vgl. WW

Wissen ist die Gegenwart der Einheit in der Differenz von absolutem und geschaffenen Pneuma in der Form des Wissens.

Trotzdem: hat Hegel nicht die Religion des Geistes gebraucht, um die verlornede Unmittelbarkeit so wiederzugewinnen, dass er bei ihr nicht stehen zu bleiben brauchte? Fragen wir einmal hypothetisch, (oder besser) den Anfang "spielend" relativierend, ihn als Ansatz aufnehmend: was wäre geschehen, wenn Hegel das Sein an diesem selbst in der Einheit von Reichtum und Armut, Leben und Tod, Fülle und Kenosis erfahren hätte (ohne diese Dialektik vom Sein als dem "inhaltslosen Gegenstand" des sinnlichen Bewusstseins her zu erörtern)? Wäre dann noch die absolute Reflexion geglückt? Wäre dann der Glaube (seiner Form nach) eine zu vermittelnde Unmittelbarkeit? Wäre dadurch die Philosophie nicht "philosophischer" geworden und andererseits dem Glauben ursprünglicher näher als dort, wo sie ihn durch das "absolute Wissen" sowohl verbraucht als auch insgeheim an ihm selbst zu rechtefertigen vermeint?

8) Deshalb ist es notwendig, den Anfang der neuen Unmittelbarkeit, als welche sich das Resultat am Ende der "Phänomenologie" entäußert darstellt, kritisch zu befragen. Denn die erreichte "Wissenschaft" bewegt sich nicht mehr in der Weise fort wie die Phänomenologie. "Wenn in der Phänomenologie des Geistes jedes Moment der Unterschied des Wissens und der Wahrheit, und die Bewegung ist, in welcher er sich aufhebt, so enthält dagegen die Wissenschaft diesen Unterschied und dessen Aufheben nicht, sondern indem das Moment die Form des Begriffs hat" (d.h. die Form der erfüllten und als Zeit vollendeten Zeit!), "vereinigt es die gegenständliche Form der Wahrheit und des wissenden Selbsts, in unmittelbarer Einheit" (PhdG, S. 562). Die Momente sind nicht mehr Bewegung, "sondern reine, von seiner Erscheinung im Bewusstsein befreite (!) Gestalt, der reine Begriff, und dessen Fort-

---

XII S. 150), darin liegt, daß auch das "Ende der Kunst" die Praxis derselben, d.h. aber (für Hegel) das schöpferische Fortbestehen der menschlichen Selbstaussage in der Kunst und als solche: nur in der Form der Wissenschaft freigibt, so daß man fragen muß: gibt es Erfahrungen, die das "Nach der Kunst", so wie es *Hegel* deutet, schlicht de facto aufsprengen? Kann von der Kunst her ein Zugang zum Noch-nicht des Glaubens (jenseits des Schemas von Unmittelbarkeit und Vermittlung) sich eröffnen?

bewegung hängt allein an seiner reinen Bestimmtheit" (ibid.). Das freie Selbst des Geistes lebt in der Zeit, hat sie aber als Zeit schon überwunden und diese seine Vollendung ist vollendete Zeit in der Zeit.

Die geschichtliche Zeit bleibt zweideutig und nur in dieser Zweideutigkeit ist die Eindeutigkeit der befreiten Gestalt des reinen Begriffs in seiner Bestimmtheit präsent. Das "absolute Wissen" will diese eindeutige Bestimmtheit gerade durch die dissoziierte Raum-Zeit-Gestalt des zerbrochenen menschlichen Sprechens sagen und aus-sagen. Daher spricht es *in* der Zeit aus der *überwundenen* Zeit *und* in der überwundenen Zeit ebenso mitten in ihren Verfall hinein. Es weiss nicht nur, dass es vom Tod ins Leben hinübergegangen ist, sondern weiss sich auch als diesen Übergang. Man kann daher die Vollendung vom Werden nicht trennen und gerade das macht die Verschiedenheit beider aus. Nicht wird aus der Zeit ins Sein zurückgefragt, sondern die ganze ontologische Differenz ist als freies Selbst unmittelbar als Zeit und in ihrer Überwindung.

Nicht von ungefähr ordnet Hegel in der spekulativen Explikation die Zeit dem Selbst zu, während er den Raum auf die Substanz hin auslegt. Das Selbst ist die Zeitgestalt der ontologischen Differenz; somit "unmittelbar" der Raum der Subsistenz sowie zugleich deren aufgebrochene Entäusserung als Freiheit. So "entspricht jedem abstrakten Momente der Wissenschaft eine Gestalt des erscheinenden Geistes überhaupt" (ibid.).

Wie aber kann der zur absoluten Wissenschaft vermittelte "Geist" (die gewusste und sich in der Form des Wissens ihrer selbst gewisse Liebe der "offenbaren Religion") nochmals ins Erscheinen des Bewusstseins sich entäussern? Wäre dieser ihr Lebensanfang nicht immer schon im Lebensende vermittelt? Wie und warum kann sich die Vollendung nochmals in und als Zeit unmittelbar werden? Was steht hier an Kenosis, an Leiden und Schmerz der Entäusserung noch aus und ist doch schon getan, auferstanden, vom Tod ins Leben hinübergegangen? Kann das "absolute Wissen" allein deshalb, weil es am Ende wieder "gleichgültige Unmittelbarkeit" wird, diesen neuen Anfang rechtfertigen - oder bricht dieser mitten im "absoluten Wissen" woanders auf?

Ist das Sich-unmittelbar-werden des absoluten Wissens nicht im Grunde ein verzweifelt, geängstigt und gelangweilt Sich-versenken des Resultats in sich selbst, um Ausweg und Möglichkeit

zu finden, den Tod (die Erstarrung in seiner *V o l l e n d u n g*) wiederum in ein neues Leben hinein zu übersteigen, weil letztlich das absolute Leben in Seinem Vorweg nicht bejaht worden ist?

Klafft hier also nicht nochmals die bloße Trennung von Sein und Nichts, Leben und Tod auf? Kehrt, trotz der zwielichtig ruhigen und doch aggressiven "Durchnichtung des Seins" zur absoluten Vermittlung, das bloss *a b s t r a k t e* Sein des Anfangs nicht wieder zurück? Bricht der alte Dualismus von Leben und Tod nicht nochmals unversöhnt wieder hervor, - auch und gerade in seiner (scheinbar!) vollendeten, absoluten Gegenwart, deren Leblosigkeit sogleich nochmals dem Tode überantwortet werden muss?

Theologisch sprechend könnte Hegel ward sagen: der "Strom des Fleisches" (Augustinus) wird sich immer weiter fortwälzen, aber seine Überwindung ist ihm nicht äusserlich, sondern innerlich. Man brauche sie nicht über den Verfall hinaus zu suchen, sie sei ja als dieser Strom selbst schon "unmittelbar" da: die "heile Endlichkeit" sei erreicht, nicht in der Form irgendeiner "Tugend", sondern "im Weltlauf" selbst (vgl. bes. PhdG, S. 279), dem das "Gute an sich" nicht "listigerweise in den Rücken" fällt. Die Frage ist nur: ob die philosophische Denkform Sein=Nichts (im Sinne Hegels) ausreicht, um diese Endlichkeit zu erreichen!

9) Ist der christliche Glaube einfachhin abgeschafft, die christliche Überlieferung irrelevant oder wird sie nicht vielmehr im Ort des "absoluten Wissens" (denn jedes Menschen-Wort sagt mehr als es darstellt; es kann die Dimension des Sichverschweigens letztlich nicht ganz von sich abstreifen und hat immer für mehr Platz als für sich selbst!) geradezu herausgefordert: an ihr selbst? <sup>4)</sup> Auch das "absolute Wissen" Hegels und sein Sprechen

<sup>4)</sup> Wie sehr man der Hegelkritik K. LÖWITHs auch darin zustimmen wird (vgl. die ausgezeichneten Vorträge und Abhandlungen "Zur Kritik der christlichen Überlieferung", Stuttgart 1966, *ibid.* Kap. IV "Hegels Aufhebung der christlichen Religion", S. 54 ff), daß Hegel über die Onto-theologie nicht hinauskommt, so ist doch zu bedenken, daß sein ganzes Ringen um die Aufhebung derselben kreist. Eine logisierte, durch die Theologie aufgeladene Seinserfahrung hat ihn zum Scheitern verurteilt. Ja, man muß den "Mut haben, weniger dialektisch und weniger geistreich zu sein, und in einer Sprache denken, die berücksichtigt, daß das Ganze der von Natur au bestehenden Welt nicht in den Bedeutungen aufgeht, die ihr der Mensch zuspricht..." (S. 118). Aber auch die reduzierende Verlebendigung des Denkens durch das gelassene Sich-anvertrauen an die Welt (als "das Eine und

geht nicht bloss im "nomos" auf, es ist immer schon "physis" oder "Denken unter anderem". Seine Reduktion muss nicht erst vollbracht werden, sie ist schon geschehen. Und dass sie es ist, das muss im "absoluten Wissen" als solchem ernst genommen und nicht nochmals ausserhalb desselben gesucht werden. Die praktische Notwendigkeit, das Bestehende im Bestehenden zu überwinden, bleibt unüberspringbar. Andernfalls wäre man dem "absoluten Wissen" wiederum verfallen, auch dort, wo man, um es aus den Angeln zu heben, den archimedischen Punkt ausserhalb desselben zu finden glaubt.

Das "absolute Wissen" gibt dem Glauben zu verstehen, dass es ihm nicht erlaubt ist, seine "Entfremdung" (die Differenz von Ankunft und Wiederkunft seines Herrn) auf eine fremde Weise zu überwinden: durch die dürre theologische "Intellektualwelt" und die regressive, unverhüllte Begierde nach dem gegenständlich Gewesenen, d.h. die Pseudoexegese als Archäologie des Vergangenen (vgl. dazu PhdG, S. 559). Dieses Element des Gedankens und der Scheinsicherheit "historischer Faktizität" (die etwas anderes ist als die Gegenwart der fleischgewordenen Liebe im Fleisch der Zeit!) ist dem Glauben verschwunden. Die notwendige Wandlung und Verwandlung des Glaubens umschreibt Hegel programmatisch mit dem Wort "absolutes Wissen", das sich, befragt man es nur radikal genug, in der totalen Beanspruchung des Glaubens zugleich dessen Leben ausliefern muss, um den Anfang als die Einheit von Leben und Tod im Sein als Liebe wieder zu empfangen und der Not seiner eigenen Überwindung sich preisgeben zu können.

## VII. Die Zweideutigkeit des "absoluten Wissens" und der Glaube

1) Bei Markus 11,20f heisst es: "Jesus gab ihnen zur Antwort: habt Glauben an Gott! Wahrlich ich sage euch: Wer zu dem Berg

---

Ganze des von Natur aus Bestehenden", S. 224), dem der Mensch entstammt und überantwortet bleibt, hilft nicht weiter. Hier kehrt sich doch nur das non-aliud des "absoluten Wissens" zum non-aliud der "Natur" um. Worum es geht: ist die redliche Annahme seiner selbst in der "tragenden Materia" durch die Frage nach dem überwesenhaften Sein als Liebe, deren Entäußerungsdimension sie ist (vgl. vom Verf. "Homo abyssus", S. 351ff und "Evolution-Geschichte-Transzendenz" in "Evoluzionismo e storia humana", Brescia 1968, S. 253 - 321).

dort sagt: 'Hebe dich empor und stürze ins Meer!' und in seinem Herzen nicht zweifelt, sondern glaubt, dass das, was er ausspricht, in Erfüllung geht, dem wird (!) es auch erfüllt werden. Darum sage ich euch: Bei allem, was ihr im Gebet erbittet, —glaubt, dass ihr empfangen habt und es wird euch sein". Hegels "absolutes Wissen" will aber nicht nur eine Bitte aussprechen, sondern die Logosgestalt des Betens selbst sagen: aus dem überwundenen Zweifel, der die Gegenwart des schon Empfangenen von seiner Zukunft (und umgekehrt) trennt. Er setzt also die Differenz beider als mit einem "Mangel behaftet" voraus. Am Glauben ist es, zu bezeugen, dass das Noch-nicht seiner Hoffnung keine abstrakte Diastase von geschichtlicher Vergangenheit und "ausstehender Zukunft" ist, sondern Herrlichkeit seines erfüllten Heute, dessen Name ist: Ich-bin-da als der-Ich-dasein-werde". Die Gegenwart Gottes ist die vollendete Differenz des Noch-nicht der christlichen Hoffnung, die nicht der Zwi-falt der Zeit anheimfällt, aber sie auch nicht äusserlich übersteigt oder unterläuft.

Die Einheit von Herkunft und Zukunft, Substanz und Subjekt lässt sich nicht isoliert im Blick auf das An-sich der gegenständlichen Welt fassen, an der der Glaube gewissermassen seinen Subjektcharakter durchexperimentieren könnte: : "hebe dich empor und stürze dich ins Meer". Wo das Denken der "offenbaren Religion" nur die Initiative der Macht über die "furchtbare Substanz" entnimmt, der Herrschaft über das An-sich von Natur und Welt sich vergewissert, dort endet es in einer unnatürlichen, verrückten Anthropozentrik. Seine Praxis wird "privat" und muss deshalb aus innerer Notwendigkeit nochmals (nachträglich) zur politischen Aktion "entäussert" werden, die das Private der Negativität des Sozialen unterwirft. Dasselbe gilt für die Flucht ins sinnliche Bewusstsein des Homo-Natura, der nur vordergründig seine Gefangenschaft im logisierten Sein des abstrakten Selbst abgestreift hat.

Die Macht des Subjekts über die Substanz muss (im Horizont unseres biblischen Textes) für und durch das Folgende gelesen werden: "Und wenn ihr dasteht und beten wollt, so vergebt, wenn ihr etwas gegen jemand habt, damit auch euer himmlischer Vater euch euere Übertretungen vergebe". Die Initiative des Glaubens und der Liebe ist nicht bloss auf die Welt, sondern geradezu auf Gott hin orientiert: "d a m i t auch euer Vater". "W e n n aber ihr nicht vergebt, s o w i r d auch euer himmlischer Vater euch euere

Übertretungen nicht vergeben" (ibid.). Dies aber ist nur im "absoluten Vorweg" der Liebe (des 1. Johannesbriefes) zu deuten.

Der Glaube hat in seinem Anfang alles geeint, so dass das "Wenn nicht"- "Dann nicht" gültig bleibt. Die Armut der absoluten Liebe ist ihm selbst Gabe und Tat des Vollbringens in einem, aber allein im Gericht des Vorweg der Liebe, mit der Er uns zuvor geliebt hat. Die "heile Endlichkeit" ist es, die die Gegenwart des Empfangenhabens dieses Vorweg verbürgt. Gerade dort, wo der Glaube auf die zelotische Gegenwärtigsetzung des Eschaton verzichtet, weil er nichts zu vollbringen braucht, was ihm nicht "umsont" geschenkt wäre, tut er selbst alles und zwar als Glaube in der Form, die dem Geist als Liebe gemäss ist.

Für Hegel bleibt dies ein: "Gären der Substanz, Einhüllung des Selbstbewusstseins, Aufgabe des Verstandes" (PhdG, S. 15). Was Gott den "Seinen" in diesem Schlaf gibt, was sie im Schlaf "empfangen und gebären, sind darum auch Träume" (ibid.). Aber, gibt der Mensch im Sich-los-lassen, schlafend, nicht gerade Zeugnis von seinem grössten Glauben, der tiefsten Hoffnung und seinem gelassenen Vertrauen? Dieses zielt nicht darauf, die "furchtbare Substanz" ins Subjekt aufzuheben, die Herrschaft des An-sich-seins zu brechen, sondern sie aufzuheben in der Vergebung, in der das Ich dem Du bis auf den Grund seines Daseins freie Gabe ist und diese nur in die Hände nehmen kann, weil sie ihm hineingelegt worden ist. Die Zukunft der Freiheit des Glaubens bedeutet daher, im Blick auf die Gegenwart des Heils, keine leere "Negativität", keinen abstrakten Status des "Geistes", der in der Form des Wissens endgültig zur Kenosis gebracht und als Inhalt des Selbstbewusstseins sowohl ausgelegt als auch begriffen werden müsste. Denn die Differenz von Herkunft, Gegenwart und Zukunft des Heils entstammt der Geduld als dem freien Spiel der Liebe, der spielenden Notwendigkeit Gottes, die im Spiel der heilen Endlichkeit und als diese waltet.

2) Von dieser Liebe jedoch sagt Hegel (vgl. PhdG, S. 20): "Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden; diese Idee sink zur Erbaulichkeit und selbst zur Fädeheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen fehlt. An sich ist jenes Leben wohl die ungetrübte Gleichheit und Einheit mit sich selbst, der es kein Ernst mit dem Andersein und der Entfremdung, so wie mit dem Überwinden dieser Entfremdung

ist". Für Hegel erscheint demnach das Spiel der göttlichen Liebe als unmittelbarer Reichtum der göttlichen Substanz, die verspielt an ihr selbst festhält, die Armut ausser sich hat, nicht durch den Riss der dialogischen Differenz der Andere geworden: monologische Substanz ist. Hier werde von der "Selbstbewegung der Form", d.h. von der *personalen* Vermittlung der göttlichen Natur, dem Subjekt als "relatio subsistens" abgesehen und das An-sich gegen das Fürsich des Selbst (und umgekehrt) geschieden.

Dieser in sich zerfallenen trinitarischen Liebe entspricht in der Endlichkeit die Dissoziation von Substanz und Subjekt, die Ungleichheit von Ich und Gegenstand. Für beide Dimensionen jedoch ist ein "Anfang" gültig, in dem Sein und Nichts noch nebeneinander liegen. Aufgrund einer solchen Ausgangslage, in der das Denken immer schon befangen ist, erübrigt sich aber die Suche nach einem *heilen* Anfang, jenseits dieser absoluten und endlichen Dissoziation. Hegel will sagen: wenn überhaupt, dann ist der heile Anfang *mit*ten im Verfall gegenwärtig. Daher ist es nicht notwendig, einen Ort zu *suchen*, wo Sein und Nichts sich selbig für einander verwenden, Leben und Tod eins sind. Es ist sinnlos, den Verfall nochmals zu hinterfragen; man muss in ihm selbst beginnen. D.h.: gerade weil Sein und Nichts im Anfang noch getrennt auseinanderfallen, ist das solchermassen fixierte Sein an ihm selbst *Nichts*; das dem Tod der Entäusserung sich verweigernde Sein ist es, das der äussersten Negativität, dem absoluten Sich-anders-werden preisgegeben wird. Die Entfremdung wird nicht durch äusserliche Komposition von Sein und Nichts aufgehoben, sondern mitten in ihr, als sie. Oder: der Nur-Reichtum des Herrn wird Knecht, weil er als Nur-Reichtum *Nichts* ist. Hieraus müsste aber folgen, dass die Schuld aus sich das Heil hervortreibt.

Hegel hat sich insofern dieser Konsequenz entzogen als er das "peccatum" im "peccatum factum" der Liebe deutete: das gegen die Armut der Verendlichkeit geschiedene, der Entäusserung sich verweigernde ("selbstische"=schuldig-böse) Sein ist als solches schon Entäusserungsgestalt der Liebe. So beginnt er *im* verfallenen Anfang *zugleich* im "heilen" Anfang, der ihm aber nicht als befreite Endlichkeit aufgeht. Diese müste (für Hegel) den Anfang als der Vermittlung unbedürftig erweisen und somit nochmals die Dissoziation der Ausgangslage provozieren. Das darf nicht sein!

Da es Hegel, wie sich immer wieder zeigte, um die Einheit von Leben und Tod, Macht und Gehorsam, Herrschaft und Dienst geht, so "musste" er, sowohl was den Inhalt des Absoluten als auch was seine Form betrifft, in der dieser Inhalt erfahren und gewusst wird, die Kenosis im Sinne der Negativität forcieren. Nur die Tatsache, dass es im Grunde gar nichts aufzuarbeiten gibt, was nicht schon der absoluten Negativität preisgegeben wäre (denn das abstrakte Sein ist schon in seinem Nur-Reichtum: "Nichts") verdeckt den Titanismus solcher Aggression, die Prävalenz des To-destriebes, der reflektierenden Entzweiung, um der Einigung willen, die doch selbst nur der Schatten des Toten ist.

3) Aber, offenbart sich die ewige Liebe gerade nicht an ihr selbst als ewig entäusserte, weggeschenkte Liebe- und zwar, im hegelschen Verstand des Wortes, nicht nur an-sich, sondern "an-und-für-sich"? Lässt sich dieser "Reichtum durch Armut" nur in der Form des "absoluten Wissens" fassen, in dem dann allein die ewige, immer junge Fruchtbarkeit des Geistes aufblüht, da in diesem Wissen Vater und Sohn entsubstanziert und "übergehende Momente" des Begriffs geworden sind? War das Wort als ewiges Wort des Vaters im Geiste nicht "im Anfang (in der archê, von der Augustinus im XII. Buch der Confessiones sagt, sie sei die reine Endlichkeit (Schöpfung), die geschaffene Freiheit: als "Worin" der Trinität, das sich durch den "Geist" so lesen und deuten lässt, dass alles über sie, in und aus ihr Gesprochene zugleich Sprechen über, in und auf Gott hin, ja, Gottes Wort selbst ist?

In dieser archê, war der Logos des Vaters, die ewig an ihr selbst weggeschenkte Liebe in der geschaffenen Liebe, die ihn (den Logos) als geschaffene auf den Vater hin verdankt, so, dass der Logos durch die endliche (ontologische) Differenz dieser personalen Eucharistia und in ihr beim Vater ist: "pros ton theon". Das "en archê" verendlicht nicht ein An-sich-sein Gottes, und das "pros ton theon" ist nicht das "Werden" des Absoluten, nicht der Austrag der Not des Negativen. Dazu zwingt der "Anfang" die (absolute) "Reflexion" erst dann, wenn sie sich bloss aus dem Fleisch des abstrakten Seins (als Nichts) und nicht aus der reinen Endlichkeit heraus mitten im Fleisch entfaltet. Philosophisch bedeutet "Sein als Liebe" gerade die Differenz der beiden "möglichen Anfänge" in ihrer Einheit.

Gott ist also immer schon in der archê gewesen und in ihr ganz

er selbst. Aber so kommt er absolut auf sie zu. Durch diese Zukunft ist die archê so arm, dass sie den Logos ins "pros ton theon" (im Geist) dem Vater zurückschenken kann, den Einzig-Geborenen als ihren Erstgeborenen "unter und in vielen Brüdern". Sie wiederholt die Zeugung des Sohnes im Geist durch Danksagung: das ist die Gegenwart Gottes in ihr als *ihr Leben*. Wiederholung ist die Erinnerung des Empfangenen nach vorne hin, weil ihr die Zukunft durch die Heimkehr des Sohnes zum Vater: im ausgegossenen Geist eröffnet ist. Nicht sie selbst m a c h t diese Zukunft durch "ihren" Dank!

Wollte Hegel mit dem "absoluten Wissen" etwas anderes sagen als dies? Spracht er nicht deshalb so, weil er den Glauben im "Wissen" restlos zu ent-substanziieren hoffte, damit weder im Absoluten noch im Endlichen ein Rest von nicht entäusserter "Liebe" übrig bleibe? Wollte er nicht die Einheit von Leben und Tod als "Umsonst" denken, das nur im "credo ecclesiam" seine adaequate Geist-Form findet? Wollte er den Glauben nicht in seine heile Endlichkeit (mitten im Fleisch!) hinein befreien? Konnte er dies nicht deshalb nur im "absoluten Wissen", weil d i e s e Gestalt dem Glauben schon entschwunden und er selbst in der Tat ins "vorstellende Bewusstsein" versunken war? Ist er nicht als Institution unter anderen sozialen Institutionen in den Griff des gegenständlichen Bewusstseins geraten? Hat er nicht seine kirchliche Dimension (von der Kyriakê her) verloren? Hat Hegel nicht in einem: ein "Schicksal" d i e s e s Glaubens u n d das der Metaphysik vollstreckt?

Allein, dem Glauben ist das Vorweg der Liebe kein blosser Mangel. Es ist ihm zwar unverfügbar; die Erwählung bleibt. Aber der Gehorsam diesem Vorweg gegenüber ist ihm gerade Siegel dafür, dass er in a l l e m reich geworden ist: a u c h in der "fides q u a creditur", nicht nur in der "fides q u a e creditur". Der Glaube kann den Ring der göttlichen Gegenwart nicht im Fleisch zerreißen oder dieses als seine unmittelbare Zerrissenheit denken, um ihn durch solche Negativität hindurch als vollendete Gegenwart zu begreifen. Seine Demut ist stärker als das "absolute Wissen", weil sie de facto schwächer ist als dieses.

4) Werfen wird von hier einen Blick auf eine Erfahrung christlicher Spiritualität. <sup>5)</sup> Caterina v. Siena legt den Glauben im Bild

5) CATERINA von SIENA: "Gespräch von der göttlichen Vorsehung", Einsiedeln 1964, S. 16/17 (Zit.)

des "Liebensbaumes" aus: "Weisst du" (so wird sie von Gott gefragt) "wie diese drei Tugenden sich zueinander verhalten? So als hättest du einen runden Reifen auf die Erde gelegt und aus seiner Mitte entsprossste ein Baum" (die Liebe) "und triebe aus seinem Stamm einen Schössling hervor" (die Gabe der Unterscheidung, "zwischen" dem Reifen der Selbsterkenntnis und der Liebesmitte), "der mit ihm verbunden ist. Der Baum zieht seine Kraft aus der Erde, die vom Reifen umspannt wird; denn wenn der Baum nicht in diesem Erdreich stünde, so wäre er tot und brächte keine Frucht". "Stelle dir also deine Seele" (das Leben deines Leibes) "als einen Baum vor, der von der Liebe erschaffen ist und deshalb einzig von der Liebe zu leben vermag. Somit ist es wahr, dass die Seele keine Früchte des Lebens, sondern nur solche des Todes erzeugt, wenn sie die vollkommene Glut der Nächstenliebe nicht besitzt". Negierte Nächsten-Liebe ist Negation des Seins als Liebe und dieses lieblose Sein kann sich, auch durch die absolute Negativität hindurch (Leben = Tod), nicht selbst erfüllen oder "vernotwendigen". Der Baum bringt zwar Frucht, aber tote! D.h. er kommt über sich selbst nicht hinaus; was von ihm abfällt, ist leblos. Seine Zukunft ist leer und diese Leere wird nur durch die *Bewegung* des Fruchtens (das im Toten endet) verdeckt. "Die Wurzel des Baumes, nämlich das Liebesvermögen der Seele, muss im Reifen der wahren Selbsterkenntnis ihren Standort haben". Das Liebesvermögen als Wurzel hat Stand in der Selbsterkenntnis, aber es reicht ins Erdreich, verschwindet in ihm - obwohl das Erdreich (die Demut) die Wurzeln umschliesst, dem Haltenden: Halt gibt, dem Begreifenden den tragenden Grund greifbar macht. Die Selbsterkenntnis, die den Baum umfasst, einschliesst, ist selbst umschlossen, dort wo sie es kaum vermutet, in der Tiefe des Erdreichs.

Der Reifen der Selbsterkenntnis ist anfang- und endelos. Mitten in diesem Reifen wurzelt die Liebe; aber sie fällt mit dem Mittelpunkt des Kreises nicht zusammen. Denn dieser Mittelpunkt ist das Mark des Baumes oder, wie Caterina sagt, die *Geduld*. Dennoch: der Ort der Liebe ist nur im Reifen der Selbsterkenntnis zu erörtern. Ja, Caterina geht so weit und sagt, dass die Liebe "daraus emporwachsen muss". Das Wachstum, die Bewegung geschieht "innerhalb" des Reifens und doch steht der Baum im Erdreich. Genügt also der Reifen, da er doch alles umspannt,

die Endlichkeit und in ihr die Unendlichkeit der Liebe einschliesst? Nein, nicht der Mensch bringt als sich selbst wissender Geist den Reifen zum Rund des Kreises zusammen, obgleich der Reifen *seine* Selbsterkenntnis ist. "Diese Erkenntnis ist in Mir (in Gott) geeint, da ich weder Anfang noch Ende habe, wie der runde Reif; du kannst dich darin noch so um und um drehen" (auch in der Dialektik, in der die Unmittelbarkeit des abstrakten Seins als Anfang der "reinen Einfachheit des Denkens" in den Tod geführt, zur Erde hinab verdemütigt werden soll), "du findest weder Anfang noch Ende und bist doch *ganz* darinnen". Der Mensch selbst legt den Reifen der Selbsterkenntnis, wie Caterina sagt, auf die Erde; er umfasst und umkreist die Liebe, indem er sein "Selbst" erkennt. Wer den Reifen auf die Erde legen und dadurch den Keimgrund der Liebe umschliessen kann, der hat ihn auch "in der Hand". Aber er hat ihn nur, wenn er selbst "darinnen ist". Dieses Haben und doch Darinnen-sein will Hegel im "absoluten Wissen" vollziehen und als gegenwärtige Gegenwart denken: die "reine Einfachheit des Denkens", zu der sich die Philosophie im Anfang entschliesst, hat alles und ist dem Gehabten nicht äusserlich; sie ist "darinnen", weil dieses Haben nichts hat: das Sein=Nichts (Entäusserungsgestalt des "Geistes" selbst).

Allein, der Reifen "für sich" ist *nicht* das Erdreich, in dem der Baum gründet. Das Erdreich, auf dem der Reifen liegt, kann in diesen hinein nicht verbraucht werden; er kann das Erdreich, das ihn trägt, auf das er gelegt ist, nicht aufarbeiten. Daher: "Diese Selbst-erkenntnis und ihr die Erkenntnis Meiner" (=Gottes, also die Einheit von absolutem und endlichem Wissen in der Gestalt des "absoluten Begriffes", d.h. der "Wissenschaft": im Sinne Hegels; diese Selbsterkenntnis) "findet sich und besteht im Erdreich der echten Demut". Man kann den Reifen freilich definieren, ihn mit dem Zeigefinger des Selbst-bewusstseins, gleichsam an ihm selbst entlang und herum fahrend, auch umschreiben: aber sein Bestand liegt *nicht* eigentlich in seiner Geschlossenheit, sondern ist dort zu finden, worauf er ruht: im Erdreich der Demut.—

Für Hegel allerdings wäre dies nochmals: Sprache und Sprechen der Andacht (und des Kultus), die an-denken kann, jedoch nicht zu begreifen vermag. "Was hiemit durch den Kultus dem selbstbewussten Geiste in ihm selbst offenbar geworden, ist das

einfache Wesen, als die Bewegung, teils aus seiner nächtlichen Verborgenheit herauf in das Bewusstsein zu treten, dessen stillernährende Substanz zu sein, teils aber sich ebenso wieder in die unterirdische Nacht, in das Selbst zu verlieren und oben nur mit stiller Muttersehnsucht zu verweilen" (PhdG, S. 504); seine "wirkliche Mutter, das Selbstbewusstsein" (vgl. PhdG, S. 526) ist ihm noch nicht gewusste Gegenwart. Also: die "Muttersehnsucht" ist hier unerfüllt, so dass das Selbstbewusstsein mit dem "Haufen schwärmender Weiber" (ibid.) an der Oberfläche sich abgibt. Die Sehnsucht wird ihm erst im Schritt von der "offenbaren Religion" zum "absoluten Wissen" gestillt.

5) Ist also die tragende Demut jene Dimension des zu überwindenden An-sich der Substanz bzw. das abstrakte, jenseitige Selbst des Subjekts? Ist sie die Sphäre der Entfremdung des Geistes von sich selbst? Ist sie die Region der Unmittelbarkeit, die Erde, die noch nicht in der Glut "gewusster" Liebe verbrannt ist? Ist diese Demut das selbst-lose "Sein-für-anderes", Element des passiven, von aussen her Bestimmtwerdens, das noch nicht durch freie Selbst-erkenntnis eingeholt wurde? Nein, Caterina gibt eine Antwort auf diese Fragen, die man kaum erwartet: die echte Demut "reicht so weit wie der Reifen, wie die Selbsterkenntnis nämlich, zu der sie in der Einigung mit Mir gelangt ist". Das Erdreich der Demut reicht über den Reifen nicht hinaus, aber das Mass seines Umfangs bestimmt nicht er selbst (bzw. der "Geist"), sondern die Einigung mit der Liebe. Diese Einigung bringt beide zur Einheit in der Differenz. Also: das Erdreich der Demut ist weder vom Reifen eingeschlossen, nicht bloss das unmittelbar "an sich", was er (auf es "gelegt") "für sich" ist, noch ist es ihm ein "Fremdes": sondern nährendes Erdreich, in dem er sich genommen ist, aber gerade so um den Baum der Liebe sich legen kann. "Sonst wäre es kein Reif ohne Ende noch Anfang, sondern er hätte einem Anfang, weil die Seele selber begonnen hätte, sich zu erkennen und müsste somit in Verwirrung enden". In der Aufhebung des Erdreichs in der absoluten Reflexion würde der Reifen zerbrechen; er bleibt nur ganz: durch die Gelassenheit in der ihn tragenden Demut. Die Demut des Glaubens, das "Sandkorn" (Therese v. Lisieux) unterscheidet dann: den in der Verwirrung untergegangenen, "gewussten" Glauben, den das Endliche (wenn auch unter dem Schein des Wissens der Liebe, die nie

einfach "bei-sich-selbst" ist!) von sich her begonnen und als Wissen vollendet hat - vom Anfang, der im Erdreich wurzelt und im anfang- und endelosen Reifen der Selbst-erkenntnis "endlicher" Liebe ruht (und den dreifaltigen Gott ebenso als ihr "Selbst" weiss!)

Dass Erdreich lässt sich im "gehaltenen" Reifen nicht zum Verschwinden bringen.—

Dass das abstrakte Sein "Nichts" ist, kann also nicht über sein hintergründiges An-sich-halten hinwegtäuschen, selbst dort nicht, wo es durch den Glauben gleichsam zur absoluten Negativität restlos aus sich herausgetrieben zu sein scheint: dieser Reifen zerbricht am Ende. Und zwar genau dort, wo er sich nicht als ganzer aus der Einigung in der Liebe angenommen hat, sondern bloss im Denken "gehalten" worden ist. Wenn dieser Reifen in Anfang und Ende zerrissen ist, endet alles, was zuvor vermittelt zu sein schien, in der Dissoziation. Und es bleibe bei dieser Vergeblichkeit, wenn das Vorweg der Liebe nicht Anfang der reinen Endlichkeit, mitten im Verfall, je schon die Initiative der Sammlung im Wort durch den "Geist" ergriffen hätte. Alles geht in Stücke und bleibt Stückwerk, "falls diese" (zerbrochene Erkenntnis), wie Caterina sagt, "nicht in Mir geeint wird". Nicht deshalb wird sie geeint, weil das Erdreich (die "Natur", die "Welt", die "Materie") die sich zersetzenden Stücke des Reifens verschluckt bzw. das Erdreich, das schon zuvor in den Reifen hineingezogen worden war, wieder "unmittelbar" wird! Nein, nicht deshalb ist ein neues Wachstum möglich, kann der Geist wieder auf der "Schädelstätte" des zerbrochene Reifens von vorne beginnen und zugleich in allem vollendet sein; sondern weil es, um im Bild zu bleiben, einen Baum gibt, der nicht erst seine Frucht macht, sondern sie schon ist; in dem das Ziel: endliche Gegenwart ist! Allein von hier aus kann sich Hegels *Anliegen* des "absoluten Wissens" rechtfertigen.

6) "So nährt sich also der Baum der Liebe von der Demut und treibt aus seinem Stamm den Schoss der Unterscheidung hervor". Die "Unterscheidung" ist "frei" zum Stamm, dem sie entwächst, aber auch zum Reifen (der Selbst-erkenntnis) und zum Erdreich der Demut, die sie überragt. Dennoch ist sie nichts ohne diese drei: da der Baum in der Mitte des Reifens emporwächst und Frucht des Lebens nur insoweit bringt als er in die Demut versenkt ist, in ihr "verschwindet". Vom Baum getrennt, stirbt der Schoss ab. Nur so ist die Unterscheidung von wissender

Selbsterkenntnis und Liebe in der "Wissenschaft der Liebe" Tat des Lebens.<sup>6)</sup> "Das Mark dieses Baumes ist die Geduld" (Caterina), die nicht von sich her Herkunft und Zukunft zusammenzuschliessen braucht, weil sie glaubt, dass ihr alles sein wird, da sie alles empfangen hat: der Baum "der Frucht macht", dieser Baum ist auch schon seine Frucht (vgl. dazu nochmals Mark. 11,24). Diese Geduld, nicht die Geduld, in der sich das gleichgültige Ansich des Absoluten: der Not, dem Schmerz und der Arbeit des Negativen ausliefert, "ist das unverkennbare Zeichen dafür, dass Ich (Gott) in der Seele wohne und diese in Mir geeint ist" (Caterina). Sie ist Geduld der Hoffnung, die Ruhe in der Arbeit, das Leben im Tode; die Einheit von Leben und Tod: als Liebe. Die einigende Geduld aber bringt die Einwohnung Gottes im Endlichen nie zur gewussten "Aufhebung", den "*im Anfang war das Wort*".

Man könnte ohne Schwierigkeiten viele Stellen in Hegels Werk anführen, aus denen klar und deutlich hervorgeht, dass Hegel selbst das eben Gesagte erfahren hat. Warum also sieht er den Glauben als im "vorstellenden Bewusstsein" befangen? Was treibt ihn dazu, diese Form der Gegenwart des Geistes aufzuheben? Versucht er im "absoluten Wissen" der offenbaren Religion nicht, eine philosophische Denkform (das logisierte Sein der Metaphysik) zu überwinden, die ihn gleichsam hintergründig nötigte, das Form-Element des Glaubens (und seinen Inhalt) in das "Wissen" zu übersetzen, damit dieses dadurch gerade über die Unmittelbarkeit des abstrakten Seins, den leeren Begriff hinausgelange und im Medium seiner Über-wesenhaftigkeit als Liebe sich ausbreiten könne; aber zugleich die heile Gestalt der "fides quae" und "fides qua creditur" Gegenwart werde? Müssen sich daher, sofern die Philosophie nun in ihrer Form die "fides qua" vollbringt, nicht

6) Vgl. Therese von Lisieux: "Selbstbiographische Schriften, Urtext", Einsiedeln 1964 "Die Wissenschaft der Liebe... nur diese Wissenschaft begehre ich" (S. 192)... er wollte, daß ICH WISSE, wie er mich mit einer Liebe von unsagbarer Vorsorge geliebt hat, damit ich jetzt ihn bis zum Wahnsinn liebe" (S. 81) Aber dies nicht durch die Negativität einer "Schuld", die durch Reue aufgehoben wird, sondern in "reiner", bloßer endlicher Liebe, die gerade so unendlichen ärmer ist als die Negativität und Armut des abstrakten Sein=Nichts: "Ich habe sagen hören es sei noch nie vorgekommen, daß eine reine Seele mehr geliebt hätte als eine reuige, wie gern möchte ich dieses Wort Lügen strafen!..." (S. 82). Das "Sandkorn" ist "absolutes Wissen"!

Wissen und Glauben nochmals trennen? Geht also gerade im "absoluten Wissen" die Philosophie nicht in einer neuen Differenz zum Glauben ihren eigenen Weg? Haben die Glaubenden und Philosophierenden das schon begriffen?

7) Man wird fragen müssen, ob die an diesem Punkte (zumindest anfänglich aufleuchtende) Überwesenhaftigkeit des Seins nicht eine neue Differenz von Philosophie und Glauben freigibt; ob hier nicht das Sein als Liebe, gewissermassen von sich her (als Gabe des Ursprungs), das hergibt und gewährt, was Hegel im "sich als Geist selbst wissenden Geiste" zu erreichen hoffte! Wird dadurch nicht einerseits der Glaube aus der Philosophie entlassen und lebt diese nicht gerade so ursprünglicher in diese ihm als zuvor?

Die Frage zielt, kurz gesagt, auf den Unterschied zwischen dem "Sein=Nichts" der hegelschen Logik und dem "Sein=Nichts", das in der Heraufkunft des Nihilismus zum Vorschein kommt, den Nietzsche erfahren, aber als "Anti-Nihilist und Anti-Christ" zuendegedacht hat. Das Ende war für ihn Anfang: des "umsonst" ja-sagenden, mitten in der Sinnlosigkeit "segnenden" und "sinnstiftenden Willens zur Macht". Das "Endliche als Endliches" hat sich im "Ring aller Ringe", im Reifen aller Reifen mit sich selbst zusammengeschlossen. Eine Frage darüber hinaus ist sinnlos.

Aber, diese Situation kann nicht mehr durch die Kategorie des "Unmittelbaren" beantwortet werden. Die Identität Sein=Nichts ist nicht mehr die Identität Hegels. Wenn überhaupt, dann gilt das "Umsonst" allein als Tat, jenseits von Willkür oder reaktivem Handeln gemäss bestimmten Zielvorstellungen. Das Endliche als Endliches gebiert im Kleinen und Geringen sein absolutes Wort. Aber diese Endlichkeit kennt das "Glück des Nehmenden nicht" (Zarathustra); sie ist "noch zu reich"; "Du musst ärmer werden, weiser Unweiser" (Nietzsche: "Von der Armut des Reichsten"). Das Schicksal des "absoluten Wissens" ist noch nicht ganz überwunden, Das wäre nur möglich durch die Initiative einer Tat, die lauterer Empfangen Tat in der Gestalt der Danksagung, und diese Zeugnis der absolut (nicht bloss "endlich") zu sich selbst (als Endlichkeit!) befreiten Freiheit wäre.

Die Kritik von Feuerbach und Marx an Hegel bleibt zweideutig: sie trifft die logisierte Reflexion des insichkreisenden Bewusstseins zurecht; aber sie übersieht, dass Hegel das Insichgehen der Substanz ins Subjekt nicht einseitig fasst. Da das Wissen jedoch

nur als Wissen des Glaubens (= Wissen des "Geistes") für Hegel seine äusserste E n t ä u s s e r u n g vollziehen und, über das blosses Ich=Ich hinaus, frei werden kann, so bleibt es, zusammen mit dem Glauben, nachdem dieser ins absolute Wissen aufgehoben "ist", aber nicht aufgehoben werden kann, als "Leerformel" zurück. Die Einheit von Philosophie und Offenbarung im "absoluten Wissen" lässt sich also nicht mehr halten.

Deshalb taucht auf dem Denkweg ("nach" Hegel) eben jenes logisierte Sein in seiner Unmittelbarkeit w i e d e r auf, das er durch die "Anstrengung des Begriffes", d.h. Sein=Nichts, schon absolut vermittelt zu haben glaubte. Im Element der Offenbarung konnte dieses Sein noch aufgebrochen, zur Kenosis gebracht und in ihr der absoluten Negativität des Sich-anders-werdens preisgegeben werden. J e t z t allerdings steht es endgültig als leere Abstraktion am Himmel und geht in der "Entwertung" seiner selbst unter.

Um dorthin zu gelangen, wohin es wollte, wird das "absolute Wissen" (biblisch gesprochen) "hinweggeflicht". Die Differenz "Jude-Heide", die geschlossen zu sein schien, bricht wieder auf. Sie ist nur im Kreuz auszuhalten, weil dort wirklich "aufgehoben".

Wieder ist das "Endliche als Endliches" I n h a l t des Geistes, aber im Blick auf Hegels "Gegenwart", in einer n e u e n Form. Nicht mehr durch die vermittelnde Kenosis des leeren Seins, durch den Tod seiner Unmittelbarkeit gewinnt die Endlichkeit an ihr selbst die absolute Affirmation. Sie kann auch aus der neuen Unmittelbarkeit, in der sie wie ein "Ungeheuer von Kraft", "ohne Anfang und Ende" (Nietzsche) mit sich selbst eins ist, k e i n e Negativität des Übersichhinausgehens entdecken. Sie kann nicht zuschauen, wie sich dies gleichgültige "Sein" am Himmel als "Nichts" enthüllt. H i e r a u s entspringt ihr k e i n Werden mehr! Eine andere Einheit von Reichtum durch Armut, Leben und Tod wird fragwürdig! Das Endliche als Endliches ruht in einem Vorweg aus, das mitten in ihm aufbricht, einem Umsonst, durch das es alles und nichts zugleich auf sich setzen kann.

Mag man diesen Zustand des u n m i t t e l b a r e n Anfangs im Endlichen als Endlichen, diese Selbigkeit des Endlichen mit sich selbst, im Sinne Hegels, auch "a b s t r a k t" nennen: d a r a u s wird kein "Übergehen in anderes". Ein n e u e r Mut zum Anfang ist herausgefordert, ein Übergang der der das Resultat des Werdens aus dem Sein=Nichts, wie Hegel es denkt, radikal übersteigt.

Und eben hieraus kann eine neue Frage nach dem Sein auspringen, die der Notwendigkeit einer Sinngebund in der Sinnlosigkeit entspringt. Da alle "Zielvorstellungen" sich in Nichts aufgelöst haben, muss, wenn überhaupt, die Affirmation "umsonst", "voraussetzungslos" geschehen - und wir fragen wieder: warum (eher, lieber) dieses Umsonst: anstatt das Nichts? Oder: warum das Sein als dieses "Umsonst" und nicht Nichts? Wir fragen diese Frage aber mitten aus dem Endlichen als Endlichen heraus: nicht um unser Getragen-sein in ihm reflexiv zu begründen oder es im Wissen zu "rechtfertigen", sondern um den Anfang zu suchen aus dem wir spielend denken.